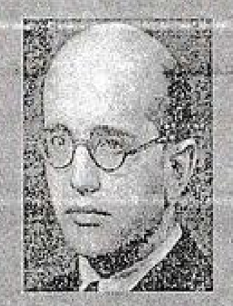


José Gaos nació en Gijón en 1900. Inició sus estudios de Filosofía y Letras en Valencia y los culminó en Madrid bajo la dirección amistosa de García Morente y el magisterio de Ortega. En 1930 ganó la cátedra de Lógica Fundamental de la Universidad de Zaragoza y en 1933 la de Introducción a la Filosofía de la de Madrid. Desde 1938 vivió "trasterrado" en México, que consideró en adelante su patria de adopción. La hercúlea entrega de Gaos a la traducción de textos filosóficos alemanes, de la que se han beneficiado sucesivas generaciones de castellanoparlantes, ha ocultado en parte su dimensión de pensador original. Ésta se detecta desde sus primeros escritos, los que aquí se ofrecen por vez primera al público español. Pues en estos trabajos en torno a la fenomenología husserliana se anuncian ya temas y enfoques de sus grandes obras de madurez: *De la filosofía*, *Del hombre*. Gaos murió en México D.F. en 1969.

Ensayos
261

Filosofía
Serie dirigida por
Agustín Serrano de Haro

JOSÉ GAOS

Introducción a la fenomenología

seguida de
La crítica del psicologismo en Husserl



ENCUENTRO

Edición a cargo de Agustín Serrano de Haro

Diseño de la cubierta: o3, s.l. - www.o3com.com

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano, 17-10.ª - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

PRESENTACIÓN

Introducción a la fenomenología de José Gaos González-Pola, que esta Colección se honra en dar a conocer en la patria de nacimiento del pensador, no fue en origen un trabajo divulgativo sino académico. Redactado por su autor hacia finales de los años veinte del siglo pasado, simultáneamente a la elaboración de su tesis doctoral, Gaos lo presentó como mérito científico, con otro título, ante el tribunal que en el año de 1930 debía juzgar las oposiciones a cátedras universitarias de Lógica Fundamental. Posteriormente, en el año 1933, el estudio fue presentado de nuevo, con título ampliado, a las oposiciones a la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad llamada entonces Central y hoy Complutense. El candidato Gaos ganó brillantemente, por unanimidad del tribunal, la primera oposición y eligió como destino docente la Universidad de Zaragoza (en detrimento de la vacante de Santiago de Compostela). Con mayor brillantez incluso, ganó asimismo la segunda oposición, lo que le permitió impartir tres intensos cursos académicos en la recién estrenada sede de la Facultad de Filosofía de la Ciudad Universitaria, antes de que la Guerra Civil trasmutara aquella magnífica realidad, cuajada de posibilidades, en línea de frente.

La crítica del psicologismo en Husserl, que en esta edición «sigue» —de acuerdo con el criterio y expresión de su autor— a *Introducción a la fenomenología*, más bien precedió a ésta en el tiempo académico. Pues se trata justamente de la tesis de doctorado en Filosofía que José Gaos elaboró bajo la dirección de Xavier Zubiri y que defendió en el año 1928 en la misma Universidad madrileña. En realidad, la tesis doctoral se corresponde con la parte primera del texto, puramente expositiva, mientras que la segunda parte, más personal y crítica, así como el apartado final de «notas y bibliografía», datan de los años inmediatamente siguientes hasta finales de 1932. El trabajo así articulado sí conoció una publicación inicial en España: se editó en Zaragoza en tres entregas de *Universidad. Revista de cultura y vida universitaria*, y poco después, en 1933, y con alguna supresión, en separata de la misma revista[1]. Fue ésta, por cierto, la primera publicación original de Gaos como autor, quien por entonces, y sin haber dado aún a la luz una mera reseña, ya contaba en su haber científico con un formidable número de importantes traducciones (Hegel, Brentano, Husserl, Scheler, Huizinga, etc.).

Los dos estudios, dispuestos ya en el orden inverso a su cronología académica, vieron la luz en el año 1960 en la ciudad mexicana de Xalapa, en edición de la Universidad Veracruzana cuya Facultad de Filosofía se había fundado ese mismo año gracias en

[1] La publicación de 64 páginas llevaba el título que se mantuvo con posterioridad: *La crítica del psicologismo en Husserl*. Pues la tesis presentada para la obtención del grado de doctor añadía el subtítulo *Sus orígenes y fines*. El ejercicio de examen de la tesis tuvo lugar el 4 de mayo de 1928 ante un tribunal presidido por Manuel Bartolomé Cossío y del que formaban parte José Ortega y Gasset, Lucio Gil Fagoaga y Manuel Gómez Moreno, actuando como secretario Xavier Zubiri. El trabajo mereció la calificación de sobresaliente; al año siguiente Gaos obtuvo el Premio Extraordinario de Doctorado. Para mayores detalles sobre las vicisitudes de esta primera publicación puede consultarse el estudio de Fernando Salmerón «Los escritos españoles de Gaos», en *Escritos sobre José Gaos*, El Colegio de México, México D.F. 2000.

buena medida al empeño personal del propio Gaos. Esta publicación tardía en la «patria de destino», «de elección», «de dilección» del filósofo, según sus efusivas acuñaciones, no introdujo modificaciones en los textos originales; Gaos se limitó a añadir una dedicatoria a su discípulo Alejandro Rossi y un breve prólogo justificativo de la utilidad de ambos ensayos al cabo de treinta años, junto con algunos cambios menores en la ordenación del texto[2]. Desde entonces ambos ensayos habían retornado a un triste ocultamiento.

A la espera de la pronta publicación de los «escritos españoles» del filósofo en la edición de *Obras completas* que actualmente dirige el Dr. Antonio Zirión Quijano con el mismo esmero que Fernando Salmerón imprimió a la magna empresa, nuestra edición se ha atenido a la publicación mexicana de 1960. Con vistas a resolver alguna pequeña duda he consultado también el texto mecanografiado de *Qué es la fenomenología* que se conserva en el Archivo General de la Administración en Alcalá de Henares —pues tal era el nombre del trabajo cuando se presentó en 1930—[3]. Permítanseme, con todo, unas pocas palabras adicionales que sugieran por qué estos dos ensayos no son sólo monumentos documentales del momento más esplendoroso de la filosofía académica en la universidad española, ni pertenecen sólo a la brillante historia de la difusión temprana de la fenomenología en España. Pues ambas facetas no agotan su importancia.

[2] La referencia completa de la edición es: *INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA* seguida de *La crítica del psicologismo en Husserl*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, 5, 188 pp. En rasgo que también apunta a la meticulosidad de su autor, la segunda parte del título se hallaba impresa, además de en letra minúscula, en un tipo de letra menor.

[3] Fondo de Educación, legajo 6965, caja 32/13358. No se conserva, sin embargo, el ejemplar mecanografiado de la oposición de 1933, cuya existencia consta por los informes de los vocales del tribunal.

Gaos describía la *Introducción a la fenomenología* como «la primera exposición de su naturaleza que sobre el asunto se hace en nuestra lengua»[4]. Esta declaración solemne no deja de encerrar, con todo, un sorprendente problema, siendo así que su propio director de tesis y amigo fraternal en el momento de escribir tales palabras se había doctorado en 1921 con un extenso trabajo de título *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, que dos años después se publicó en edición no venal de la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*. Y el ambicioso ensayo de Zubiri incluye, desde luego, entre otros desarrollos, una introducción general al método y a la filosofía fenomenológicos. Dado que es imposible achacar la preterición en que Gaos incurre a las desavenencias que se produjeron entre ambos con el desencadenamiento de la guerra[5], una hipótesis fiable parece consistir en que Gaos atendió a la sugerencia del propio Zubiri, quizá incluso recomendación expresa, en el sentido de dar al olvido su tesis de doctorado —tan meritoria a nuestro criterio como poco valiosa al de su exigente autor—.

Lo que, en cambio, no admite discusión es la indudable originalidad de la exposición de la filosofía fenomenológica que Gaos ofrece. Esta cualidad original, que no daña sino que beneficia a la objetividad del discurso, se pone claramente de manifiesto en el tercer título que el uno y mismo trabajo tuvo ocasión de ostentar; en este caso, el que adoptó ante el tribunal de las oposiciones a la cátedra de Madrid: *Qué es la fenomenología* o *Los objetos antes y después de la fenomenología. Una introducción a ésta.* Pues los objetos, antes, durante y después de la fenomenología,

[4] *Infra*, p. 24.

[5] Aparte el hecho de que tal explicación ofendería a la probidad intelectual de Gaos, ocurre que la declaración en cuestión aparece idéntica en el ejemplar que conserva el Archivo General de la Administración.

son, en efecto, los grandes protagonistas de la presentación gaosiana de la nueva escuela de pensamiento. Lo que hay, lo que haya, se convierte en el hilo conductor de la meditación fenomenológica —que aquí se circunscribe a la husserliana—. Antes de ella, el mundo del «hombre ingenuo» está poblado por realidades diversas y, en apariencia, bien tipificadas: las cosas, el cuerpo, las vivencias o experiencias, las mentes, los objetos metafísicos, los entes fantaseados. Pero también antes de ella esta ordenación «natural» ha hecho profunda crisis al disolver el saber científico y la reflexión filosófica modernos la realidad de las cosas de la experiencia —las cuales se tornan objetos sólo aparentes, fenómenos, es decir, vivencias psíquicas—, mientras que a la vez las verdaderas cosas físicas se aproximan a realidades exactas e invariables de las que no cabe experiencia sensible. Mas en la fenomenología hace a su vez crisis el positivismo psicologista y el fisicismo, al chocar ambos con la evidencia de que la cosa que aparece a la conciencia es absoluta y radicalmente objeto, aunque también lo sea peculiarmente: ella no admite disolución fenoménica, no espera sustituto exacto, no hace de su aparecer prueba de apariencia sino de realidad. La exposición, ontológica e histórica a la par, toca así la evidencia de que cualquier objeto es antes que nada fenómeno, y el saber filosófico acerca de él ha de ser, en consecuencia, fenomenológico.

Ciertamente que la exposición de Gaos encierra —¡cómo no!, ¿cuál no?— detalles discutibles y enfoques quizá unilaterales. A mi entender, no es en absoluto seguro que una teoría única acerca de lo que hay (digámoslo así) sostenga el desarrollo de la fenomenología desde *Investigaciones lógicas* al primer libro de *Ideas*, y que por tanto sea factible una exposición básicamente unitaria del pensamiento husserliano y del método fenomenológico. Esta presunción de una perspectiva global integradora, en la que las *Investigaciones lógicas* se leen (y se traducen) en la

muy modificada segunda edición de 1913, ha pesado fuertemente sobre la comprensión tradicional de Husserl en lengua española. Sólo a consecuencia de ella puede afirmarse, por ejemplo, que «el interés propio y central de la fenomenología» radica en los objetos ideales; lo que acaso valdría, en gran medida (aunque no absoluta), para la obra inicial. Y sólo a consecuencia de ella —pero ahora al revés, proyectando lo posterior en lo anterior—, puede considerarse la teoría de la constitución del objeto en el acto de conciencia como «la» comprensión fenomenológica de la intencionalidad. En todo caso, el trabajo de Gaos está escrito con tan notable claridad y precisión, también ante conceptos de singular dificultad como el de *nóema*, que el lector interesado sólo puede beneficiarse de su lectura.

La aparente sencillez de la tesis de doctorado *La crítica del psicologismo en Husserl* tampoco debe encubrir, por su parte, el agudo planteamiento de quien estaba muy dispuesto a pensar por cuenta propia. Gaos no sólo recorre y ordena los argumentos de la famosa polémica contra la fundamentación psicológica de la lógica, sino que se atreve a destacar una laguna relevante en la considerada como paradigmática refutación. Pues la impugnación husserliana de que vínculos psicológicos vagos puedan ser fuente de la normatividad incondicional de las leyes lógicas sería insuficiente si no todas las leyes psicológicas fuesen conexiones contingentes similares a las de los fenómenos asociativos. También existen —sigue Gaos en sintonía con la Primera, Quinta y Sexta Investigaciones— leyes psicológicas pero exactas; tal es, por ejemplo, el principio de que los actos básicos de conciencia han de ser representaciones, y no afectos o voliciones.

A este respecto conviene indicar que la argumentación gaosiana es impecable, solo que el blanco se sustrae quizá a la objeción en cierto sutil modo. Pues Husserl sí asignaba a las leyes descriptivas de la vida de conciencia una función decisiva en la

fundamentación filosófica de la lógica pura. Es más, la estructura desconcertante de *Investigaciones lógicas*, en la cual a la refutación del psicologismo y al consiguiente propósito de fundación formal de la lógica siguen ni más ni menos que investigaciones psicológicas —es decir (o era decir) fenomenológicas—, tiene mucho que ver con la situación que Gaos pone de relieve. Es cierto que la claridad conceptual y hermenéutica sobre este difícil problema exige advertir que la unidad ideal del significado (la unidad de «la» proposición *A es b*) es (era en 1900) la otra cara de su condición específica o universal, esto es, susceptible de multiplicarse *in individuo* en infinitos actos reales de habla. Pero mucho más que las contribuciones de Gaos a la resolución del laberinto de *Investigaciones lógicas* merece la pena reparar con admiración en cómo el joven doctor de finales de los años veinte ya buscaba y tanteaba una perspectiva filosófica propia en que «la dialéctica histórica de la filosofía» pudiera abrazar como «un momento heurístico relevante» el reconocimiento del ser ideal y de la idealidad de los significados; la tensión entre atemporalidad de la verdad y conciencia histórica estaba, pues, abierta. Ante la enorme aportación husserliana, el discípulo de Ortega detectaba que «la adjudicación del ser absoluto: ya al ser ideal, ya al de la conciencia pura, ya al de nuestra vida humana» era aún cuestión problemática. Y esta toma de postura en que lo absoluto buscado se manifiesta de la mano de la individuación de la persona y de la peculiaridad de la circunstancia histórica no sólo prefigura la posterior filosofía original del pensador español, hispanomexicano, sino que acierta con la línea de fuerza más profunda de la filosofía husserliana, de la fenomenología en su conjunto y de toda la filosofía contemporánea que ha sentido su influencia. El nexo entre verdad y conciencia, el vínculo entre ser, sentido y tiempo, es de suyo el problema de la filosofía y da la medida de un problematismo infinito que es a la vez histórico y ontológico.

Como concluía Gaos, puedo concluir yo aquí: «El ser ideal no es apodíctico, cosa demostrada, sino problemático, cuestión filosófica».

Quiero agradecer a Dª Ángeles Gaos su muy amable disposición hacia mi persona y trabajo, y al Dr. Antonio Zirión su sabio y permanente asesoramiento. La idea original de editar en España *Introducción a la fenomenología* fue de Juan Miguel Palacios, como es justo y grato recordar aquí.

El nombre de Gaos sigue siendo, en suma, un emblema fecundo de la comunidad iberoamericana de pensamiento y su obra es un aliento añadido para no cejar en la feliz manía de pensar.

Agustín Serrano de Haro
(Instituto de Filosofía, CSIC)

A Alejandro Rossi

PRÓLOGO

El primero de los trabajos que se publican en este volumen data de 1929. Compuesto para presentarlo a mis oposiciones a cátedra, en espera de oportunidad de publicarlo permaneció inédito, y no lo perdió el autor, con sus demás papeles de España, porque habiéndoselo entregado, ya no recuerda para qué fines, a su colega don Luis Recaséns Siches, éste lo conservó en su poder hasta devolvérselo al autor ya en México ambos: séale expresado de nuevo, aquí, públicamente, el agradecimiento del autor. Se publica el trabajo en este volumen, porque editores y autor piensan que su actualidad y su utilidad no serían menores que las que hubiera podido tener hace una treintena de años. Después de un relativo eclipse, causado sobre todo por el paso del existencialismo, goza la filosofía de Husserl de una nueva predilección, entre los filósofos de las más recientes promociones y los discípulos y el público todo de éstos. Cierto que la predilección se dirige a las últimas publicaciones póstumas y a las inéditas del fundador de la fenomenología. Pero no menos cierto, que la introducción a su filosofía será siempre la introducción en la fenomenología de las dos publicaciones ya clásicas, las *Investigaciones* puestas en la segunda edición al nivel de las *Ideas* y éstas. Y el trabajo de que se trata pudiera ser tal introducción en

un sentido muy riguroso, en el que no tiene el autor noticia de otra: un sentido al par teórico e histórico, por partir de la visión del mundo del «hombre ingenuo», transitar a las filosofías predominantes cuando inició Husserl la suya, y seguir a ésta paso a paso desde su iniciación hasta el núcleo de su esencia. Por todo lo que acabo de indicar, juzga el autor posible publicar el trabajo sin ampliación, abreviación ni modificación alguna, salvo la redacción de una hoja perdida del original: el pasaje que en este volumen va desde las palabras «a hablar de apercepción, con los psicólogos», en la p. 55, hasta las palabras «o la correlativa exclusión en los físicos», en la p. 56. Se ha mantenido, intacto, el «Apéndice histórico-bibliográfico», porque contiene indicaciones que quizá ya no se encuentren en las publicaciones más recientes donde buscar información sobre la fenomenología; no se lo ha completado desde su fecha hasta la del día, por no repetir lo que se hallará fácilmente en las publicaciones que se acaba de mentar.

El segundo de los trabajos que se publican en este volumen es la tesis doctoral del autor, contemporánea del trabajo a que se ha referido el aparte anterior. Se reimprime aquí, no simplemente por estar agotada o ser inasequible, sino porque amplía y detalla sumamente la exposición del primero y fundamental paso de Husserl por la vía de la fenomenología y la completa con una crítica y con noticias históricas y bibliográficas tan poco corrientes en español, y aun en otras lenguas, ahora como hace la treintena de años; y todo ello les parece a editores y autor provechoso para quienes deseen introducirse en la fenomenología. La tesis se reimprime también sin adición, supresión ni alteración alguna, porque las que pudiera hacer el autor, completando y quizá ahondando la crítica y aprovechando en puntos lo conocido mejor o aprendido de nuevo posteriormente —como el capítulo de *El Ser y el Tiempo* sobre la verdad en el punto del escepticismo—,

no serían indispensables más que a la satisfacción de la vanidad del autor y éste ya es capaz de aguantársela insatisfecha en el caso.

El autor agradece de todas veras a la Universidad Veracruzana, al señor Rector de ella en la fecha de este prólogo, don Fernando Salmerón, y al señor Director de Publicaciones de la institución, don Sergio Galindo, el nuevo honor que le hacen con la publicación de este volumen.

Xalapa, 13 de enero de 1960.
J. G.

INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA

En este trabajo nos proponemos dar idea breve y clara del acontecimiento más importante de la filosofía contemporánea. Suponemos un lector culto, como para poder interesarse por asuntos de esta índole, pero a la vez desprovisto de una preparación filosófica especial. A ese lector exclusivamente nos dirigimos. Ello justifica muchas particularidades de nuestra exposición, que serían injustificadas o impertinentes, si nos dirigiésemos a un lector técnico.

Dividimos nuestro trabajo en dos partes. La primera es una exposición de la fenomenología de Husserl en la forma definitiva en que este mismo la ha expuesto en sus *Ideas*. Es sabido que Husserl ha pasado por toda una evolución ideológica antes de llegar a ella. De esta evolución recogemos solamente aquellos puntos que son esenciales para comprender su forma definitiva y su influencia en la filosofía contemporánea. La segunda parte es un apéndice histórico-bibliográfico. En él reseñamos sumariamente los orígenes y el desarrollo de la fenomenología en Husserl mismo y en la filosofía contemporánea. Exponer solamente la fenomenología de Husserl en su forma definitiva no hubiera dado justa idea de lo que *es* la fenomenología, que no es simplemente el sistema de Husserl, sino todo un amplio

movimiento filosófico. Pero exponer con las mismas proporciones toda la evolución de la fenomenología en sus diversas formas hubiera sido incompatible con nuestros propósitos. No hubiéramos podido ser breves, si hubiésemos seguido queriendo ser claros. Nuestro procedimiento es un término medio que nos parece conciliarlo todo. Expuesta la fenomenología de Husserl en su forma definitiva, con la amplitud necesaria para que la exposición resulte clara, pueden comprenderse las indicaciones más breves que damos en el apéndice, para hacer justicia a lo que representa la fenomenología en la filosofía contemporánea.

Nuestro trabajo tiene propósitos modestos, pero es la primera exposición de su naturaleza que sobre el asunto se hace en nuestra lengua y es, además, una exposición de primera mano. Es el resultado de un trato con los textos originales que empezó hace ya años, con motivo de la composición de nuestra tesis doctoral, y que ha culminado recientemente en nuestra colaboración a la traducción española de las *Investigaciones lógicas*. El conocedor apreciará hasta qué punto nuestra exposición difiere de las alemanas de las mismas dimensiones que citamos en el apéndice, las cuales, naturalmente, también nos han prestado sus servicios.

La fenomenología puede definirse con todo rigor en pocas palabras. Es la ciencia eidética descriptiva de los fenómenos puros que integran la conciencia pura. Lo que no puede hacerse con tan pocas palabras es lo que nos proponemos hacer en esta primera parte de nuestro trabajo: explicar esta definición hasta dejarla clara al lector que hemos supuesto en las palabras preliminares.

Para conseguir nuestro propósito partimos de la situación en que el lector se encuentra seguramente respecto a aquellos objetos de que saca los suyos la fenomenología. Sólo esta referencia a la situación de todos puede hacer plenamente comprensible a todos la situación especial del fenomenólogo. Pero después de

describir la situación de todos, y antes de pasar a describir la situación del fenomenólogo, describimos la situación que ante los mismos objetos tienen el hombre de ciencia y las dos clases de filósofos que preponderaban al advenimiento de la fenomenología. Sólo así puede comprenderse lo que representa en la ciencia y en la filosofía la fenomenología, que no es maná caído del cielo, sino que se nos presenta como fruto sazonado de la ciencia y de la filosofía.

Una vez expuestos estos indispensables antecedentes, pasamos a exponer la fenomenología misma. La exposición de la fenomenología puede y debe seguir la misma marcha que la exposición de otra ciencia cualquiera. Primero, definir el objeto. Luego, analizar el método. Por último, caracterizar la ciencia. Las ciencias se especifican fundamentalmente por sus objetos, los métodos se explican primordialmente por éstos y las ciencias se caracterizan por las notas que les imprimen los caracteres a la vez de sus objetos y de sus métodos.

LOS OBJETOS ANTES DE LA FENOMENOLOGÍA

Los objetos del hombre ingenuo

Hombres ingenuos somos todos mientras no somos hombres de ciencia o filósofos, o más modestamente, mientras no somos hombres que conocemos algunas ciencias o sabemos algo de filosofía. En este sentido, todos somos hombres ingenuos durante la mayor parte de nuestra vida. El hombre de ciencia y el filósofo profesionales no son excepciones. Pues en la mayor parte de los momentos de su vida no se comportan como hombres que profesan una ciencia o la filosofía. El físico come el pan y bebe el agua, no como lo que son para él como físico, unas moléculas y

unos átomos, sino como lo que son para quienes no saben nada de átomos ni de moléculas. Pues bien, como hombres ingenuos conocemos tres clases de objetos. Todos los objetos que conocemos como tales hombres están comprendidos en estas tres clases:

1ª Los objetos de que solemos decir que nos rodean y que, sin faltar al sentido de esta expresión, van mucho más allá de lo que solemos pensar al decirla. Pues nos rodean los muebles de la habitación en que nos encontramos, la casa de que es parte esta habitación, la ciudad en que esta casa se halla edificada, la tierra entera en cuya superficie se asienta esta ciudad, los astros innumerables entre los cuales la tierra no es más que un punto anonadado por su insignificancia. Todos estos objetos, tangibles los unos, simplemente audibles o visibles los otros, son en suma aquellos que conocemos por medio de los sentidos. Vamos a llamar provisionalmente objetos físicos a estos objetos, por ser los que para el hombre ingenuo componen lo que el hombre de ciencia llama la naturaleza, *physis* en griego.

Entre estos objetos hay uno sumamente singular para cada uno de nosotros. Es nuestro cuerpo. Pero como hombres ingenuos no podemos decir más de él. Como hombres ingenuos nos limitamos a tomar con tanta confianza, que llegamos a no darnos cuenta de él, este hecho familiar de la excepcional situación de nuestro cuerpo en el mundo de los objetos físicos, entre los cuales lo contamos.

2ª Pero como hombres ingenuos conocemos una segunda clase de objetos. Son los que llamamos nuestras imaginaciones y pensamientos; nuestras alegrías y tristezas, y en general todos nuestros sentimientos; nuestros instintos, tendencias, inclinaciones, impulsos y resoluciones voluntarias. Todo ese nuevo

mundo que se agita, como decimos, «en nuestro interior», esto es, entendiéndonos bien a nosotros mismos, *en el interior de nuestro cuerpo*. Estos nuevos objetos, no menos numerosos y varios, si bien se mira, que los objetos físicos, no los conocemos ya por medio de los sentidos. Tenemos de ellos ese otro conocimiento directo, inmediato, «interior», que llamamos «conciencia». Son los objetos de que tenemos conciencia, los objetos de nuestra conciencia. Vamos a llamar, también provisionalmente, objetos psíquicos a esta segunda clase de objetos, por ser objetos que atribuimos, como efectos de ella, a nuestra alma, *psyché* en griego.

Como vemos, una de las cosas en que consiste la singular situación de nuestro cuerpo es que constituye el recinto divisorio del mundo físico y el mundo psíquico. Los hombres ingenuos nos representamos nuestra alma con todos sus efectos encerrada en nuestro cuerpo y éste colocado en el centro mismo de la naturaleza.

3ª Por último, los hombres ingenuos conocemos una tercera clase de objetos. Esa alma a que acabamos de referirnos es uno de ellos. Los otros son todos los demás espíritus en cuya existencia creemos: las almas de nuestros prójimos, las almas de los difuntos, los ángeles, Dios. Los objetos de esta tercera clase se diferencian radicalmente de los objetos de las dos clases anteriores por la forma en que tenemos noticia de ellos. No es ésta, claro está, la única diferencia, pero sí una de las más radicales y de las más notorias, y aquella que interesa más particularmente a nuestros fines. Los hombres ingenuos juzgamos, por ejemplo, que los objetos físicos y estos últimos objetos se diferencian por su naturaleza. Consideramos los objetos físicos como materiales y estos últimos objetos como espirituales, y sin que podamos acaso precisar con rigor en qué consiste esta diferencia, nos parece efectiva, notoria, y por tal la tomamos. Pero ya no podríamos decir lo

mismo de los objetos psíquicos. Estos nos parecen de la misma naturaleza espiritual que el alma cuyos efectos son. En cambio, la forma en que tenemos noticia de los últimos objetos es radicalmente distinta, así de la forma en que la tenemos de los objetos físicos, como de aquella en que la tenemos de los psíquicos. No conocemos, no ya la naturaleza y propiedades, sino ni siquiera la existencia de nuestra alma, de las almas de nuestros prójimos y de todos los demás espíritus que antes hemos enumerado, por medio de los sentidos. Pero tampoco tenemos de ellos el conocimiento directo e inmediato que tenemos de los objetos psíquicos. Ningún espíritu, ni siquiera nuestra alma, es objeto de conciencia. Cuando nos juzgamos inteligentes o torpes, sensibles o duros, buenos o malos, adjudicamos a nuestra alma, como causa, cualidades que sólo descubrimos directamente en los objetos de conciencia que le atribuimos como sus efectos. Cuando juzgamos análogamente de un prójimo, tampoco tenemos conocimiento directo de su alma. Tenemos un nuevo conocimiento indirecto de su conciencia, a través de su conducta externa, esto es, de aquella que practica con su cuerpo. Y no hay que insistir en que, al menos a la inmensa mayoría de los hombres ingenuos, no se nos ha aparecido nunca, no ya Dios o uno de sus ángeles, pero ni siquiera el alma de uno de nuestros difuntos. Hasta el punto de que puede cabernos duda de si podemos decir de estos objetos que los conocemos, en el mismo sentido en que decimos conocer los físicos y los psíquicos. Pues estos objetos no los conocemos por el testimonio directo de nuestros sentidos o de nuestra conciencia, sino que creemos en ellos fundándonos en el testimonio indirecto de ciertas pruebas o argumentos —prueba de la existencia de Dios; argumentos para demostrar, por ejemplo, la espiritualidad y la inmortalidad del alma— o de ciertos hechos que constituyen la revelación y nos son trasmitidos por tradición. A estos extraordinarios objetos vamos a llamarlos metafísicos.

La palabra griega *metá* quiere decir detrás, de suerte que objetos metafísicos viene a querer decir tanto como objetos que se hallan detrás de los objetos físicos. Y en efecto, es lo cierto que nos figuramos a los objetos metafísicos como existiendo por detrás, en el fondo del mundo de los objetos físicos que componen la naturaleza y de los objetos psíquicos contenidos en nuestra conciencia, y como actuando desde allí sobre todos estos otros objetos: así hemos dicho que consideramos los objetos psíquicos como efectos y nuestra alma como su causa*.

Estas son las tres clases de objetos que conocemos los hombres ingenuos. Es necesario advertir algo acerca de la separación entre estas tres clases. A primera vista puede parecer muy rigurosa. Sin embargo, hay casos en los cuales resulta dudosa. De estos casos nos interesa uno. Todos los hombres ingenuos sabemos por propia experiencia lo que es tomar por una persona el árbol situado a la vera del camino oscuro: vemos una persona; unos cuantos pasos más allá vemos un árbol, y decimos: la persona era un fantasma de nuestra imaginación, no existía más que en nuestra imaginación, no existía en la realidad, no era un objeto real, era un objeto aparente. Ahora podemos interpretar esta experiencia, utilizando lo que acabamos de exponer. Al ver la persona, tomamos un objeto psíquico por físico. Al ver el árbol y decirnos que la persona era un fantasma de nuestra imaginación, tomamos el objeto psíquico anterior por lo que es. Al decir

* En la página 23 de la edición mexicana este párrafo se cerraba con el comienzo de frase: «Pero cuando queramos oponer», que no tenía continuación. La consulta del ejemplar mecanografiado citado en la Presentación permite concluir que aquí no se producía una supresión accidental del resto de la frase, la cual se habría perdido, sino que es más bien el arranque de frase lo que está de más. Pues en el ejemplar madrileño se detecta que esas cuatro palabras han sido tachadas por mano de Gaos —es de suponer—. El ejemplar que Recaséns Siches llevó a México escapó, por lo visto, a esta supresión de última hora, y desde él pasaría inadvertidamente al texto publicado (nde).

que este objeto no existía en la realidad, queremos decir que no existía en el mundo de los objetos físicos. Y por objeto real entendemos evidentemente objeto físico, y por objeto aparente un objeto psíquico que tomamos primero por físico y luego por lo que es. Hay casos, por lo tanto, en los cuales los hombres ingenuos confundimos objetos psíquicos con físicos, o sea, en los cuales la separación entre estas dos clases de objetos no resulta tan rigurosa como parece a primera vista. Los hombres ingenuos nos contentamos con rectificar en cada caso el error cometido en él.

Los objetos del hombre de ciencia

El sistema de los objetos del hombre ingenuo experimenta importantes modificaciones, cuando el hombre ingenuo resulta ser además un hombre de ciencia, especialmente un físico o un psicólogo; o simplemente un hombre que sabe cuál es la idea de la naturaleza que enseña la física moderna y conoce las principales doctrinas de la psicología contemporánea. Las modificaciones afectan al sistema entero y a cada uno de sus puntos. Veamos, pues, qué le pasa al sistema entero y qué pasa en cada uno de sus puntos.

1º Qué le pasa al sistema entero de los objetos del hombre ingenuo.

Que experimenta un enriquecimiento. El físico habla de unos objetos de que el hombre ingenuo no sabe nada. Son el éter y los átomos. Estos objetos no son conocidos por los sentidos, como los objetos físicos del hombre ingenuo. Tampoco se tiene conciencia de ellos, como se la tiene de los objetos psíquicos. Y por último, no se llega a conocerlos, ni por revelación y tradición, ni por medio de pruebas o argumentos análogos a aquellos por

medio de los cuales se llega a conocer los objetos metafísicos. Los nuevos objetos llegan a ser conocidos por medio del método matemático-experimental de la ciencia física, que es sabido difiere radicalmente de un simple conocimiento por los sentidos o un mero tener conciencia, y no menos de toda revelación y tradición y de todas las pruebas o argumentos aludidos. Por eso esos objetos son totalmente desconocidos al hombre ingenuo. Ahora bien, la presencia de estos nuevos objetos produce efectos perturbadores sobre el sistema de los objetos del hombre ingenuo que vienen a enriquecer. Veámoslo.

2º Qué les pasa a los objetos físicos del hombre ingenuo.

a) Ante todo, pasan de ser los objetos conocidos por medio de los sentidos a ser los objetos de la percepción externa. Por percepción externa entiende el psicólogo lo que es para el hombre ingenuo el conocimiento por medio de los sentidos, es decir, el conocimiento de los objetos físicos que son exteriores al cuerpo. Parece, pues, que se trate de un simple cambio de la expresión ingenua por la expresión técnica. Pero las expresiones técnicas no tienen exactamente el mismo sentido que las expresiones ingenuas. El sentido de la expresión ingenua es el buen concepto que el hombre ingenuo tiene del objeto correspondiente. El sentido de la expresión técnica es el concepto riguroso que el hombre de ciencia tiene del mismo objeto. El cambio de expresión responde, pues, a un cambio de concepto del objeto. Es lo que sucede en el presente caso. El concepto que el hombre ingenuo tiene de sus objetos físicos se cambia en el concepto que tiene de ellos el hombre de ciencia. Este cambio es dramático para ellos. Les hace cambiar de puesto, de naturaleza y hasta de nombre.

b) El psicólogo hace el análisis de la percepción exterior. Y encuentra que todos los objetos físicos del hombre ingenuo, desde los muebles de la habitación, hasta las más remotas estrellas que

pueden divisarse, se reducen a combinaciones de unos mismos elementos y de las cualidades que son inseparables de estos elementos. Estos elementos son de dos clases. Unos son los colores, sonidos, olores, sabores, las impresiones de dureza y blandura, de aspereza y suavidad, etc., etc.: lo que el psicólogo llama sensaciones. Cualidad inseparable de algunos de estos elementos es, por ejemplo, la extensión, cualidad inseparable del color y de las sensaciones del tacto. Los otros elementos son las imágenes que los objetos de las percepciones anteriores dejan de sí en nuestra conciencia y que, por lo tanto, vienen a integrar las percepciones posteriores de los mismos o de otros objetos. El lector habrá advertido alguna vez cómo reconocemos muy bien objetos que vemos por segunda vez a una distancia a la cual no los reconocíamos bien por primera vez, pero que entre las dos veces hemos visto bien a menos distancia. El reconocimiento se debe a la influencia de las imágenes dejadas por la visión de cerca. La percepción externa se integra, pues, también de imágenes. Hecho este análisis, el físico y el psicólogo se ponen de acuerdo para enseñar que las sensaciones son subjetivas. Esto quiere decir que las sensaciones no son más que unos efectos causados en nosotros, los sujetos, por aquellos objetos de que el hombre ingenuo no sabe nada. El color blanco de este papel no es más que una sensación que surge en nuestra conciencia como resultado de un proceso fisiológico que ciertas ondulaciones del éter provocan en nuestra retina y que el nervio óptico trasmite hasta el cerebro. Cosa análoga podemos decir de todas las demás sensaciones. Las sensaciones, por consiguiente, no existen más que en nuestra conciencia, son objetos psíquicos. Por otra parte, ni el hombre ingenuo duda de que las imágenes lo sean. Pero esta subjetividad de las sensaciones y de las imágenes trae consigo la de los objetos físicos del hombre ingenuo. Estos objetos, complejos de sensaciones y de imágenes, son tan subjetivos como las sensaciones y las

imágenes mismas. Los objetos físicos del hombre ingenuo no son, pues, verdaderos objetos físicos; son más bien objetos psíquicos. No son objetos reales, son objetos aparentes (objetos psíquicos tomados primero por físicos y luego por lo que son). El hombre ingenuo no toma sólo en algunos casos ciertos objetos psíquicos por físicos; está tomando siempre por físicos objetos que son todos psíquicos. Y el hombre de ciencia hace con todos estos objetos lo mismo que el hombre ingenuo hace solamente con algunos de ellos; los considera como puramente aparentes y no como reales; los desplaza en masa, pues, desde el mundo físico al psíquico, de la realidad a la ciencia. Este desplazamiento de los objetos físicos del hombre ingenuo se expresa cambiándoles el nombre, llamándolos en adelante fenómenos físicos; pues la palabra griega fenómeno quiere decir justamente esto: objeto aparente. Esta corriente denominación de fenómenos físicos resulta, como se ve, sobremanera expresiva. Quiere decir objetos que parecen físicos, pero que son en realidad psíquicos. El nombre de objetos físicos debe reservarse, en cambio, de aquí en adelante, para aquellos objetos físicos que, según la ciencia moderna, lo son auténticamente: el éter y los átomos que constituyen la verdadera realidad física de la naturaleza.

c) Por último, y como consecuencia del cambio de puesto anterior, los objetos físicos del hombre ingenuo cambian de naturaleza. Como objetos físicos eran materiales. Como fenómenos físicos dejan en rigor de serlo. Los verdaderos objetos materiales, los verdaderos objetos constituyentes de la materia, son los nuevos y auténticos objetos físicos.

Veamos ahora.

3º Qué les pasa a los objetos psíquicos y a su relación con los físicos.

Los objetos psíquicos son mejor conocidos. El hombre ingenuo vive más para sus objetos físicos, por medio de los objetos psíquicos, que para estos mismos. El psicólogo hace de éstos el objeto de su vida profesional, los hace objeto de conocimiento científico. De este conocimiento científico y de sus resultados nos interesa recoger aquí los siguientes puntos:

a) El psicólogo enriquece el mundo de los objetos psíquicos, la conciencia. No se trata sólo de la mera y natural consecuencia del desplazamiento de los objetos físicos del hombre ingenuo desde el mundo de la naturaleza física al mundo de la conciencia. Se trata de un enriquecimiento de la conciencia con objetos que el hombre ingenuo no conoce, ni como físicos, ni como psíquicos. Estos objetos son las sensaciones. El hombre ingenuo no conoce propiamente las sensaciones como tales. Sólo conoce los objetos físicos que el psicólogo reduce a sensaciones. El hombre ingenuo sólo conoce la sensación como tal, cuando deja de ser ingenuo, esto es, cuando adquiere conocimiento del análisis que hace el psicólogo.

b) El psicólogo clasifica la rica y desordenada variedad que los objetos psíquicos tienen para el hombre ingenuo. La vida entera de la conciencia puede dividirse en tres grandes partes que el psicólogo llama vida representativa, vida afectiva y vida activa. La vida representativa comprende todos aquellos actos en que se nos presenta o nos representamos, esto es, conocemos en algún modo un objeto. Tales son los actos de la percepción externa, por medio de los cuales conocemos los fenómenos físicos, los actos de la imaginación y de la memoria, los actos del pensamiento y de conocimiento de los objetos que no conocemos por medio de los sentidos ni por la conciencia. La vida afectiva abarca la muchedumbre de los afectos o sentimientos, desde el placer y el dolor, pasando por toda suerte de emociones, como el miedo o la ira, hasta las grandes pasiones,

como el amor o el resentimiento. La vida activa abraza, en fin, las tendencias e inclinaciones, los instintos y los actos de voluntad que son origen de las acciones que llevamos a cabo con nuestro cuerpo.

c) El psicólogo convierte el vago concepto ingenuo de la conciencia en un concepto riguroso, científico. La palabra conciencia significa clara y distintamente para el psicólogo las dos cosas que significaba ya, pero oscura y confusamente, para el hombre ingenuo: el conocimiento que tenemos de los objetos psíquicos y el conjunto de estos mismos objetos. El primero de estos dos sentidos es el primitivo. En él, conciencia equivale a percepción interna. Este término parece indicar que la percepción interna es algo paralelo a la percepción externa. La percepción externa es el conocimiento de los fenómenos físicos, exteriores al cuerpo, y la percepción interna el conocimiento de los objetos psíquicos, interiores al cuerpo. Parece, pues, haber aquí un riguroso paralelismo entre ambas percepciones y sus respectivos objetos. Ambas percepciones son un conocimiento directo, inmediato, que contrasta con el conocimiento sinuoso e intrincado de los objetos físicos de la ciencia y de los objetos metafísicos. De los objetos de las dos percepciones podemos decir propiamente que se nos aparecen, que son fenómenos, donde estos términos no quieren decir ya que esos objetos se nos presentan como lo que no son, sino tan sólo que se nos presentan; mientras que de los objetos físicos y metafísicos es notorio que no podemos decir con propiedad nada semejante. Podemos, pues, extender el término de fenómenos a los objetos psíquicos. Es lo que efectivamente hace el psicólogo, que habla de fenómenos psíquicos, no de objetos psíquicos. Este paralelismo parece corroborado por otras expresiones del psicólogo. Suele éste decir que los fenómenos físicos y psíquicos son objetos de experiencia, son objetos que nos son dados en la experiencia, son objetos empíricos —de *empiria*,

experiencia en griego—, expresiones en que la palabra experiencia designa el conocimiento directo de los fenómenos físicos y psíquicos, y derivadamente el conjunto de estos fenómenos. El psicólogo habla también de intuición empírica y simplemente de intuición, para designar este conocimiento. Intuición quiere decir propia y estrictamente visión; en sentido lato y traslaticio se aplica a todo conocimiento en que el objeto se nos presenta de un modo comparable al de los objetos que tenemos delante de los ojos. Ahora bien, como los objetos físicos y metafísicos no se nos presentan así, sino que objeto de intuición son exclusivamente los objetos empíricos, el calificativo de empírica, aplicado al sustantivo intuición, puede parece pleonástico. Si no hay intuición más que de los objetos empíricos, si no hay más intuición que la empírica, tanto da decir intuición empírica como decir simplemente intuición. El psicólogo habla, por último, de vivencias. Llama así a todos los objetos que se experimentan directamente, que se viven personalmente. Vivencias son, por ende, todos los fenómenos psíquicos y físicos. Parece, pues, confirmarse definitivamente el paralelismo entre las dos percepciones y sus respectivos objetos. Pero esta apariencia no es exacta. Lo que hay en rigor es la sumisión de unas de las percepciones y de sus objetos a la otra y los suyos, como la parte se somete al todo. Los objetos de la percepción externa han venido a ser una parte de los de la percepción interna. El psicólogo hace de todos los objetos físicos del hombre ingenuo fenómenos físicos —objetos psíquicos—, fenómenos psíquicos. Entre unos y otros objetos ya no cabe, pues, más diferencia que la existente entre el todo y la parte. Todos son fenómenos psíquicos: los fenómenos físicos y los *demás* fenómenos psíquicos: imágenes, pensamientos, sentimientos, etcétera. Los fenómenos físicos son meramente una clase de fenómenos psíquicos. El psicólogo sostiene, en efecto, que los objetos de la percepción externa son fenómenos físicos

o fenómenos psíquicos simplemente, según las relaciones desde cuyo punto de vista los consideramos. Cuando los consideramos desde el punto de vista de sus relaciones mutuas, los tratamos como fenómenos físicos. Cuando los consideramos en su relación con nosotros, cuando nos damos cuenta de que son meros objetos que se nos aparecen en nuestra conciencia, no podemos menos de tomarlos por fenómenos psíquicos. Pero esta sumisión de los objetos de una percepción a los de la otra trae naturalmente consigo la de una percepción a la otra y en suma la unificación del campo de las vivencias, de la intuición empírica, de la experiencia. La percepción externa es una forma especial de percepción interna, es la percepción interna de unos fenómenos psíquicos especiales. No hay en definitiva más que un campo único de objetos que vivimos e intuimos, una única e integral experiencia.

d) Del primer sentido de la palabra conciencia —conocimiento de los fenómenos psíquicos, percepción interna— se deriva el segundo: conjunto de estos fenómenos. La conciencia en el primer sentido es una propiedad característica de los fenómenos psíquicos. Todo fenómeno psíquico y solamente los fenómenos psíquicos son asequibles a la percepción interna, se caracterizan por ese directo y personal sernos dados, conocidos, ser vividos por nosotros. Nada más natural, pues, que agrupar bajo el concepto de la propiedad característica los objetos caracterizados por poseerla. Así es como se viene a llamar conciencia en el segundo sentido al conjunto de los objetos caracterizados por la conciencia en el primer sentido. Ahora bien, este segundo sentido nos hace figurarnos la conciencia como un ámbito en el cual se hallan contenidos los fenómenos psíquicos. La expresión «contenidos de conciencia», para designar los fenómenos psíquicos, es familiar al psicólogo y a todo el que tiene trato con él. Y aquí el hombre ingenuo no puede

menos de escandalizarse y protestar ante la situación a que le ha traído el psicólogo. El resultado de toda la actuación de éste es que el mundo, comprendido en él nuestro cuerpo, queda encerrado en la conciencia, encerrada a su vez en nuestro cuerpo, comprendido en el mundo... Pero el psicólogo hacer ver que la situación no es tan contradictoria, imposible e inaguantable. Todo consiste en que uno y otro toman la palabra conciencia en dos sentidos distintos. El hombre ingenuo sigue aferrado a *su* concepto de la conciencia, esto es, a la conciencia limitada a *sus* objetos psíquicos, con exclusión de *sus* objetos físicos, en suma, tomada tal como es para él *antes* de tratar con el psicólogo y de tener noticia del enriquecimiento que éste hace experimentar a la conciencia. *Esta* conciencia del hombre ingenuo es la que puede representarse encerrada en el cuerpo. Y en *este* sentido únicamente resulta contradictoria, imposible e inaguantable la situación. Pero el psicólogo enriquece, amplía la conciencia, y se atiene al concepto de ésta *después* de enriquecida y ampliada. Y *ésta* ya no puede concebirse como encerrada en el cuerpo, sino, al revés, como encerrando el cuerpo y el mundo entero. Y en *este* sentido ya no hay motivo de escándalo ni de protesta. Todo se reduce, en suma, a *reemplazar definitiva y consecuentemente la representación ingenua del mundo por su concepción científica.* El hombre ingenuo se representa *su* conciencia, comprensiva solamente de *sus* objetos psíquicos, como encerrada en el cuerpo y éste comprendido en el mundo. Naturalmente, el mundo con el cuerpo no puede estar a su vez encerrado en la conciencia. Pero el hombre de ciencia concibe el mundo, el cuerpo y los objetos psíquicos del hombre ingenuo como constituyendo *su* conciencia: el campo integral y único de los fenómenos, de las vivencias, de la experiencia. Y en este campo no tiene sentido aquella dificultad.

e) Como consecuencia de todo lo anterior, el psicólogo precisa la situación del cuerpo, cuya singularidad no llama, por lo familiar, la atención del hombre ingenuo. El cuerpo es para el hombre ingenuo un objeto físico. Pero como para el psicólogo todos los objetos físicos del hombre ingenuo se convierten en definitiva en fenómenos psíquicos, también el cuerpo tiene que convertirse para él en un fenómeno psíquico. Nuestro cuerpo es, pues, también un fenómeno psíquico. Pero es un fenómeno psíquico singular. Es aquel que separa la primera gran clase de fenómenos psíquicos, la de los que son considerados por el hombre ingenuo como objetos físicos, y todas las demás clases de fenómenos psíquicos. O también: el cuerpo es el límite entre la conciencia del hombre ingenuo y el resto de los objetos que constituyen con ella la conciencia del psicólogo.

Tales son las cosas considerables que les pasan a los objetos psíquicos del hombre ingenuo en el sistema de los objetos del hombre de ciencia. Veamos ahora, para terminar con este sistema, qué les pasa en él a los objetos metafísicos y a aquellos casos en los cuales el hombre ingenuo toma primero por físico un objeto que luego reconoce como psíquico.

4º Qué les pasa a los objetos metafísicos.

El hombre de ciencia, en cuanto tal, prescinde de los objetos metafísicos. Esto no quiere decir que los niegue. Ni los afirma, ni los niega. Se limita a ignorarlos en sus investigaciones y a no utilizarlos en sus explicaciones. La razón está en que el hombre de ciencia, en cuanto tal, sólo conoce y practica el método experimental. Pero este método implica atenerse a lo puesto, a lo dado en la experiencia, no sólo en el punto de partida, sino —lo que es mucho más importante y verdaderamente característico del método— en la verificación y comprobación de las conclusiones a que se llega; por eso se habla de la ciencia positiva. Por lo

demás, los objetos metafísicos no son asequibles al método experimental. Ya hemos indicado anteriormente cómo la manera de llegar a saber de ellos difiere por completo de este método. Son sus nuevos objetos físicos los que para el hombre de ciencia vienen a ocupar el puesto y a desempeñar la función de los objetos metafísicos. Los objetos físicos son los que resultan estar por detrás de los fenómenos físicos y ser las causas de éstos. El sistema de objetos a que el hombre de ciencia llega, en conclusión, es un sistema dualista o que reduce todos los objetos a dos clases: los fenómenos —físicos y psíquicos, pero bien entendido que no son las dos partes de un todo, sino un todo y una de sus partes— y por detrás de ellos los objetos físicos. De los objetos metafísicos prescinde, repetimos, el hombre de ciencia.

5º Qué les pasa a los casos en que el hombre ingenuo toma por físico un objeto psíquico.

Que el análisis de la percepción los explica. La percepción es asociación de sensaciones, con imágenes que sirven para interpretarlas. Esta interpretación la llama el psicólogo apercepción. Pues bien, lo que pasa cuando tomamos por una persona el árbol situado a la vera del camino oscuro, es que primero asociamos a las sensaciones más confusas de la distancia imágenes que nos hacen ver una persona, y que luego, ante las sensaciones más distintas de la cercanía, rectificamos nuestra apercepción, asociándoles nuevas imágenes, que nos hacen ver el árbol. La persona *vista* era un fenómeno psíquico producto de ciertas sensaciones e imágenes. El árbol *visto* es otro fenómeno psíquico, producto de otras sensaciones e imágenes. La persona considerada como *fantasma* es un tercer fenómeno psíquico: la imagen que deja la persona vista hace un momento... Todo se reduce a un proceso en el campo único de los fenómenos psíquicos.

Los objetos del filósofo positivista

El filósofo positivista es una especie de hombre de ciencia, y más particularmente de psicólogo, radical, avanzado, extrema izquierda, podríamos decir. Se llama a sí mismo positivista, para indicar su parentesco con el hombre de la ciencia positiva. El filósofo positivista cree no hacer más que aplicar con integral rigor el principio que a su juicio la ciencia no practica íntegramente: atenerse a lo dado. Cree que, ateniéndose rigurosamente a lo dado, hay que convertir las modificaciones, aunque importantes, parciales, que el hombre de ciencia hace experimentar al sistema de los objetos del hombre ingenuo, en una total revolución. Esta revolución consiste en reducir en última instancia todas las clases de objetos conocidos por el hombre ingenuo, el hombre de ciencia y el mismo filósofo positivista, a una sola clase de fenómenos psíquicos, a las sensaciones.

El filósofo positivista se compromete, pues, a reducir en última instancia a las sensaciones las siguientes clases de objetos que el hombre ingenuo y el hombre de ciencia le presentan: los fenómenos físicos, los demás fenómenos psíquicos —imaginación (incorporando a ella la memoria) y pensamiento, vidas afectiva y activa— y los objetos físicos y metafísicos. La mayor parte de estas reducciones no le deparan grandes dificultades, al menos a juzgar por la facilidad con que las despacha, razón por la que nosotros tampoco insistiremos en ellas y nos limitaremos a apuntar el procedimiento. Los fenómenos físicos se reducían ya para el hombre de ciencia a sensaciones e imágenes. Para reducirlos totalmente a sensaciones, basta, pues, reducir a éstas las imágenes. Ahora bien, ya el psicólogo enseña que las imágenes no son más que reliquias dejadas en la conciencia por las percepciones externas, y que entre las imágenes y las percepciones no hay más que una diferencia de grado. Estas doctrinas psicológicas le

permiten al filósofo positivista matar dos pájaros de un tiro: reducir a la vez a las sensaciones los fenómenos físicos y una primera clase de los demás fenómenos psíquicos: la imaginación (y la memoria). La reducción de la vida afectiva y activa no le cuesta mayor trabajo. Las sensaciones tienen, entre otras propiedades, un matiz, un tinte o tono afectivo o sentimental. Basta reparar en este elemento afectivo de la sensación y analizar la vida afectiva y activa, para descubrir que toda ella se reduce a combinaciones y complicaciones de sensaciones con su tono afectivo y de otros elementos representativos, en suma, a sensaciones, supuesta la reducción a ellas de toda la vida representativa. Esta reducción es también supuesto de la reducción de los objetos físicos y metafísicos a las sensaciones. Los objetos físicos y metafísicos no son para el filósofo positivista más que productos del pensamiento, cuando no simplemente de la imaginación. En definitiva, para consumar la reducción de todas las clases de objetos conocidos por el hombre ingenuo y el hombre de ciencia a las sensaciones, sólo le falta al filósofo positivista reducir a ellas una clase de fenómenos psíquicos: los del pensamiento. Pero aquí es donde el filósofo positivista tropieza con ciertas dificultades, con un problema, para resolver el cual tiene que acudir a cierta teoría. Debemos detenernos un poco a exponer el problema y la teoría.

1º El problema de los objetos ideales.

Tenemos hasta ahora cuatro clases de objetos, a las cuales pueden reducirse todos los objetos conocidos por el hombre ingenuo y por el hombre de ciencia: fenómenos físicos, fenómenos psíquicos, objetos físicos y objetos metafísicos. Estas cuatro clases pueden reducirse a dos. Por una parte, los fenómenos; por otra, los objetos físicos y metafísicos. Lo que las diferencia radicalmente es ante todo la forma de su conocimiento. De los fenómenos tenemos un conocimiento directo, inmediato; los percibimos,

intuimos, vivimos; se nos aparecen, son fenómenos; son objetos de experiencia. Al conocimiento de los objetos físicos y metafísicos llegamos de un modo tortuoso y complicado; no son perceptibles para nosotros, no son objetos de experiencia; los conocemos por medio del pensamiento. Ahora bien, no sólo pensamos objetos como los átomos o Dios. Pensamos también objetos como aquellos que constituyen la significación de los nombres comunes, v. gr. el triángulo, el hombre. El hombre ingenuo, poco atento en general a otros objetos que los físicos, no se preocupa en particular del pensamiento y sus objetos. El psicólogo estudia el pensamiento, pero, como su asunto propio son los fenómenos psíquicos, no se preocupa demasiado de los demás objetos. Si un objeto resulta ser psíquico, el psicólogo se aquieta y lo investiga como tal. Si no resulta ser psíquico, no le incumbe y se desentiende de él. El psicólogo considera, pues, el triángulo, el hombre y los demás objetos análogos como una variedad especial de fenómenos psíquicos que llama conceptos, y no se cuida de más. Pero el filósofo no puede hacer otro tanto. Al filósofo en general le preocupan igualmente todas las clases de objetos. Cuando encuentra una, tiene que situarla en su sistema. El filósofo positivista no es en este punto excepción. Él tiene que reducir todas las clases de objetos a las sensaciones. Pues bien, estudiando esos objetos del pensamiento que hemos señalado, se descubre que tienen una naturaleza excepcional. A las primeras podría creerse que, siendo objetos del pensamiento, su naturaleza es análoga a la de los objetos físicos y metafísicos, objetos también del pensamiento. Pero entrando en detalles, se ve que tienen caracteres antagónicos, irreducibles. Dos, sobre todo, les diferencian radicalmente. De los objetos físicos y metafísicos no tenemos conocimiento directo, experiencia. El Dios que tenemos en nuestro pensamiento, o ante nosotros cuando lo pensamos, no es el objeto metafísico Dios. En cambio, cuando

pensamos en el triángulo, como al estudiar sus propiedades en geometría, el triángulo que tenemos en el pensamiento es el objeto mismo que llamamos así. Dios no se nos presenta en el pensamiento; el triángulo sí. A Dios no le vemos en el pensamiento; al triángulo sí. Como no vemos a Dios al pensar en él, no podemos describir sus propiedades. Dios resulta algo remoto que se nos escapa. Pero el triángulo está ahí, delante de nosotros, descubriéndonos íntegramente su naturaleza y constitución geométrica. Podemos expresar esta primera diferencia entre uno y otro objeto, diciendo que, si Dios no es objeto de experiencia ni intuición, el triángulo sí lo es. Tenemos del triángulo una peculiar experiencia, una intuición, que de Dios nos falta enteramente. Podemos expresar también esta misma diferencia, diciendo que Dios es un objeto trascendente o que está más allá de lo que nos es dado en alguna experiencia; pero que el triángulo es inmanente o se halla dentro de los límites de nuestra experiencia. En suma, podemos extender al triángulo los conceptos de intuición y de experiencia. Pero no es la anterior la única diferencia entre un objeto y otro. Consideramos a Dios como un objeto real, esto es, como un objeto cuya existencia es de la misma índole que, por ejemplo, la que tienen para el hombre ingenuo sus objetos físicos. Pero al triángulo no podemos atribuirle una existencia semejante, realidad alguna. El triángulo no existe de la misma manera que para el hombre ingenuo sus objetos físicos. Al triángulo le consideramos más bien como un objeto que no existe más que en una peculiar relación con nuestro pensamiento y que expresamos diciendo que el triángulo no es un objeto real, sino puramente ideal. La diferencia, pues, entre los objetos de que el triángulo es ejemplo y los objetos físicos y metafísicos es notoria. Pero al mismo tiempo que hemos ido descubriendo esta diferencia, se nos ha ido ocurriendo que la razón de ella está simplemente en que los objetos como el triángulo son

fenómenos psíquicos. Son ideas, pensamientos nuestros. Así se explican los dos caracteres que les diferencian de los objetos físicos y metafísicos. El triángulo es un objeto de intuición o de experiencia, como todos los demás fenómenos psíquicos. Y no tiene la misma realidad que para el hombre ingenuo los objetos físicos, porque es un fenómeno psíquico. Pero esta explicación, aparentemente muy satisfactoria, deja de serlo en cuanto se indaga con escrúpulo si los nuevos y supuestos fenómenos psíquicos tienen en verdad los mismos caracteres de los demás fenómenos psíquicos. Y se descubre que los nuevos objetos se diferencian en general de todos los fenómenos por caracteres no menos radicales que aquellos por los que se diferencian de los objetos físicos y metafísicos. El triángulo no lo percibimos por los sentidos, por ejemplo, no lo vemos. Los triángulos que vemos no son, ninguno, exactamente un triángulo; mucho menos, pues, el triángulo. No vemos más que objetos que tienen extensión y color. Los falsos triángulos que vemos son grandes o pequeños; blancos, si dibujados en la pizarra; negros, si impresos en papel. El triángulo no es blanco, ni negro; y, aunque figura geométrica, carece de extensión: el triángulo no es grande, ni pequeño. Sería absurdo preguntar por su tamaño. Pero, si no percibimos el triángulo por los sentidos, sí que los percibimos internamente, en nuestra conciencia. Mas lo cierto es que no lo percibimos exactamente de la misma manera que los demás objetos de la percepción interna. Cuando vivimos una tristeza, ésta es algo entrañable para nosotros, algo fundido íntimamente con nosotros. Cuando pensamos en el triángulo, éste es algo separado en cierto modo de nosotros, algo que se halla frente a nosotros. Por otra parte, todos los fenómenos se hallan en cambio incesante. El triángulo es siempre rigurosamente idéntico a sí mismo. Hay innumerables fenómenos, sumamente diversos, que llamamos triángulos, esto es, a los cuales referimos el triángulo. Pero éste es rigurosamente

único. En fin, lo que hay, por ejemplo, en la conciencia de varios alumnos que oyen a su profesor explicar las propiedades del triángulo es sumamente diverso: los fenómenos de la percepción externa, de la imaginación, etc., varían mucho; el triángulo en que todos piensan por medio de esa vida de su conciencia es absolutamente igual para todos. Parece, pues, que, confrontando con rigor los nuevos objetos y todos aquellos ya conocidos, los nuevos objetos se diferencian sobremanera de todos. Por lo tanto, parece ineludible hacer de ellos una clase especial. Pero aquí interviene el filósofo positivista, para reducirlos también a ellos a las sensaciones por medio de

2º La teoría de la abstracción.

Lo que esta teoría tiene que hacer es reducir a las sensaciones unos objetos únicos, idénticos, iguales y desprovistos de cualidades sensibles, frente a las sensaciones múltiples y cambiantes. Tiene que explicar, pues, los caracteres de los nuevos objetos a base de los caracteres de las sensaciones. La explicación parece difícil. No resulta, empero, tanto. Los nuevos objetos salen de las sensaciones, quitando a éstas lo que les sobra para ser esos nuevos objetos. Los triángulos pintados o impresos tienen tamaño, color, irregularidades; son unos equiláteros, otros isósceles; unos rectángulos, otros acutángulos, etc. Pues bien, prescindamos en el pintado, de que es blanco, y en el impreso, de que es negro, en el equilátero, de que sus tres lados son iguales, y en el isósceles, de que lo son dos de ellos; en el rectángulo, de que tiene un ángulo recto, y en el acutángulo, de que tiene los tres agudos; y en todos, de sus irregularidades. Prescindamos de todo esto, para fijarnos, frente a cualquier triángulo, èxclusivamente en la parte de plano cerrada por tres rectas que se cortan dos a dos, y nos encontraremos en cada caso ante la misma figura geométrica, incolora, inextensa, perfecta y general. Esta operación de prescindir de unas

notas y fijarse en otras, es decir, de separar unas notas de otras en un complejo de ellas, es la que se llama abstracción —palabra de origen latino que vale tanto como separar o quitar.

Esta operación supone, notoriamente, una serie de objetos que, a pesar de todas sus diversidades, tengan ciertas semejanzas, ciertas notas comunes. Si los diversos triángulos no tuviesen nada de parecido, no habría abstracción ni triángulo único posibles. Supongamos que todas las notas de un primer objeto son a, b, c; las de un segundo d, e, f; las de un tercero g, h, i. Cualesquiera que fuesen las que en cada caso separásemos, nunca obtendríamos nada comparable al triángulo de nuestro ejemplo.

La operación consiste, en fin, en un acto de atención. Llamamos atención a ese concentrarnos en la percepción de un objeto, dejando de percibir los demás. Atendiendo, pues, así, abstraemos.

De este modo se reducen los objetos ideales a los fenómenos, y por tanto, en última instancia, también a las sensaciones. Los objetos ideales no son más que fenómenos percibidos o imaginados parcialmente desatendidos y parcialmente atendidos.

El filósofo positivista ha reducido todas las clases de objetos a una sola clase, las sensaciones. Ha reducido, pues, el mundo múltiple del hombre ingenuo y el mundo dualista del hombre de ciencia a una unidad. La aspiración a la unidad es, ciertamente, una aspiración de la ciencia y de la filosofía. La unidad alcanzada por el filósofo positivista es la que podemos llamar monismo de la sensación —de la palabra griega *monos,* único.

Los objetos del filósofo idealista

El filósofo positivista no era el único preponderante al advenimiento de la fenomenología. Otra especie de filósofo, llamado idealista, le disputaba la hegemonía filosófica. El sistema de este

filósofo difiere considerablemente del sistema del filósofo positivista. Es hasta cierto punto el sistema del filósofo positivista puesto del revés.

El filósofo idealista hace el análisis de la experiencia. Por experiencia entiende principalmente el conocimiento de los fenómenos. Ahora bien, haciendo el análisis de un fenómeno físico, por ejemplo, el libro que tenemos delante, encuentra desde luego un complejo de sensaciones (y de imágenes). Pero encuentra algo más. No percibimos el libro simplemente como un complejo de sensaciones. Lo percibimos como un objeto. Veamos lo que esto quiere verdaderamente decir. Ante todo, que ese objeto es uno solo, o es una unidad. Es además un objeto real, o que tiene realidad. Es una cosa. Con esto queremos decir que no se reduce exclusivamente a sus cualidades de sensación, por ejemplo, el color. El libro no es su color. Es una cosa que tiene color. Por último, el libro es causa de efectos como, por ejemplo, los que ejerce sobre nosotros en la percepción. Percibimos, pues, el libro, no simplemente como sensaciones, sino como una unidad, una realidad, una cosa y una causa. Este resultado plantea un problema: qué son estas cuatro cosas —unidad, realidad, cosa y causa. El filósofo idealista llama categorías a estas cuatro cosas, con algunas más análogas a ellas. Categoría es una palabra griega que significa «lo que se dice o puede decirse de algo». Reparemos en lo justo y expresivo de este nombre. No hay fenómeno físico del que no podamos decir que es uno, que es real, que es una cosa y que es causa de algún efecto. Y por otra parte, si no sabemos qué más decir de él, siempre podemos decir por lo menos eso. Más aún, si no pudiésemos decir de él por lo menos y ante todo eso, no podríamos decir otras cosas. Pensemos en lo que podríamos decir de un fenómeno físico que no empezase por ser una cosa real, causa de efectos. Vemos que ni siquiera sería fenómeno

físico. El problema es, pues, qué son las categorías, estas cosas de los caracteres un tanto extraños que acabamos de vislumbrar, al explicar su nombre.

Insistamos en lo último que hemos dicho de ellas. Si un fenómeno físico no empezase por ser una cosa real, causa de efectos, ni siquiera sería fenómeno físico. Este hecho nos descubre dos cosas. Primera, que las categorías son necesarias para que pueda haber un fenómeno físico. Segunda, que esta necesidad de las categorías no es una necesidad cualquiera, sino una necesidad rigurosamente fundamental. Podemos ahora llamar experiencia a la totalidad de los fenómenos, pues el análisis y las afirmaciones anteriores serían aplicables *mutatis mutandis* a los fenómenos psíquicos. Y formular las dos afirmaciones anteriores de otro modo, con toda generalidad. Las categorías hacen posible la experiencia, son condiciones de la posibilidad de la experiencia. Y son condiciones básicas, primarias. Esto quiere decir que las categorías son anteriores a la experiencia, en el sentido en que se puede decir de una cosa que es anterior a otra que no es posible sin ella. El filósofo idealista expresa esta prioridad de las categorías a la experiencia, diciendo con el término latino correspondiente que las categorías son lo *a priori*, constituyen el conjunto, el reino de lo *a priori*. La experiencia resulta, pues, un producto de dos factores: las sensaciones y las categorías o lo *a priori*.

Mas para el filósofo idealista las categorías no sólo hacen posible la experiencia. Explican también los objetos que están más allá de la experiencia, como los objetos metafísicos. Podemos, por decirlo así, emplear las categorías de dos maneras. Podemos aplicarlas a las sensaciones: el producto es la experiencia. Pero podemos, por ejemplo, pensar una causa que no se refiere a estas o aquellas sensaciones, es decir, a estos o aquellos fenómenos, a esta o aquella parte de la experiencia,

sino a la totalidad de la experiencia presente y posible: el resultado es la idea de Dios. La conclusión es que el filósofo idealista explica la totalidad de los objetos por medio de las categorías. Podemos decir, pues, que su sistema es un monismo de las categorías.

Con todo esto hemos expuesto lo que las categorías hacen, su función; mas no propiamente lo que ellas son, su naturaleza. En esto no hemos hecho, sin embargo, más que seguir al filósofo idealista, para el cual la naturaleza de lo *a priori* es precisamente funcional y por ende su función lo interesante. El filósofo idealista concibe lo *a priori* de la siguiente manera. Ante todo, lo *a priori* constituye un sistema. Nosotros sólo hemos enumerado algunas categorías. Pero hecho el inventario de éstas, pueden clasificarse con arreglo a un principio. Este sistema es un sistema subjetivo. Las categorías son algo inherente al sujeto que conoce o que piensa. Si no se admite esta subjetividad de las categorías resulta incomprensible su función y su aprioridad. Las categorías son aplicables por el sujeto a la totalidad de los objetos y son anteriores a la experiencia, porque, inherentes al sujeto, éste construye con ellas los objetos de su experiencia y piensa con ellas los objetos que están más allá de su experiencia. Por otra parte, las categorías no son objetivas, no son ellas objetos, porque sirven precisamente para construir y pensar los objetos. En segundo término, el sistema de lo *a priori* es un sistema funcional o formal. Las categorías son funciones del sujeto, son como modalidades de la actividad intelectual del sujeto. Las sensaciones son de suyo una mera muchedumbre informe y desordenada de cualidades sensibles. El sujeto actúa por medio de las categorías sobre esta muchedumbre, como si fuese un material, y hace de ella un orden de objetos con forma. Las categorías pueden concebirse, pues, también como formas de los objetos. Ahora bien, la concepción de las categorías como funciones y

como formas induce a contentarse con pocas en número y a considerarlas como vacías de contenido, en suma, a interesarse por su función mucho más que por su naturaleza.

Un punto es menester aclarar. El sujeto de las categorías no es un sujeto empírico, esto es, no somos cada uno de los distintos sujetos que formamos parte del mundo de la experiencia. Tenemos que hacer aquí, con el concepto de sujeto, una distinción y una ampliación comparables a las que hicimos anteriormente con el concepto de conciencia. El filósofo positivista nos obligó a distinguir entre la conciencia del hombre ingenuo y una conciencia más amplia, que comprendía la totalidad de los fenómenos, no sólo algunos. El filósofo idealista nos obliga a hacer algo semejante. Supongamos que el sujeto de las categorías fuésemos cada uno de nosotros. Cada uno de nosotros somos un objeto de la experiencia. Las categorías nos son, pues, aplicables a cada uno de nosotros. También cada uno de nosotros es uno, real, una causa y una cosa, en el sentido en que tomamos antes esta palabra. Pero entonces las categorías tienen que ser tan anteriores a nosotros como al resto de la experiencia: las categorías son también *a priori* respecto de nosotros. Ahora bien, manifiestamente, nosotros no podemos ser los sujetos de lo que es *a priori* respecto de nosotros, esto es, de aquello que nos hace posibles como sujetos empíricos. Nuestra misma posibilidad como sujetos empíricos supone, pues, un sujeto no empírico de las categorías. Este sujeto del filósofo idealista es comparable a la conciencia del filósofo positivista. Así como la conciencia de éste era el conjunto de los fenómenos dentro del cual quedaba encerrada nuestra conciencia de hombre ingenuos, el sujeto del filósofo idealista es el sistema mismo de las categorías, que extiende y da forma y orden a la totalidad de la experiencia, dentro de la cual quedamos incluidos nosotros, como sujetos empíricos.

LOS OBJETOS DE LA FENOMENOLOGÍA

Los objetos del fenomenólogo

Expuesto el sistema de los objetos del hombre ingenuo y expuestas las modificaciones que le hacen experimentar el hombre de ciencia, el filósofo positivista y el filósofo idealista, puede comprenderse lo que representa el sistema de los objetos del fenomenólogo, por cuya exposición empezamos la de la fenomenología, con arreglo a un principio metódico ya enunciado. Vamos a exponer, pues, la situación del fenomenólogo ante los fenómenos físicos y psíquicos, los objetos físicos y metafísicos y los objetos ideales.

1º Los fenómenos físicos y psíquicos.

La idea que el fenomenólogo tiene de los fenómenos físicos y psíquicos ha surgido de la crítica a que Husserl sometió la clasificación de los fenómenos en físicos y psíquicos hecha por su maestro Brentano. Vamos a exponer, pues, primero esta clasificación y luego la crítica de Husserl y sus consecuencias.

A) Brentano compartía la idea dominante en el último tercio del siglo pasado sobre el puesto de la psicología en el sistema de la filosofía. La psicología era la disciplina filosófica fundamental. Brentano tenía, pues, gran interés por ella y compone una *Psicología*. Pensador riguroso, trata de definir con rigor su objeto. Este objeto son los fenómenos psíquicos. Se le plantea, pues, el problema de distinguirlos de los fenómenos físicos. Brentano examina una serie de caracteres distintivos. De todos ellos, tres son los que nos interesan.

a) El fundamental es un carácter cuyo conocimiento debía Brentano a su formación escolástica. La psicología y aun la filosofía contemporánea no escolástica habían llegado a ignorarlo

por completo. El lector lo comprobará por sí mismo confrontando cuanto hemos dicho anteriormente sobre los fenómenos psíquicos con lo que vamos a decir. El carácter distintivo fundamental entre los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos es la intencionalidad. Todo auténtico fenómeno psíquico es un acto intencional, es una *intentio*. Esta palabra quiere decir tender hacia. Todo auténtico fenómeno psíquico es, en efecto, un tender hacia algo, un referirnos a algo, un tener algo por objeto de una versión de nosotros hacia él, de un ocuparnos con él. No cabe percepción, pensamiento, amor u odio, alegría o tristeza, ni acto voluntario, sin un objeto percibido, un objeto en que pensamos, un objeto amado u odiado, de que nos alegramos o por el que nos entristecemos, un objeto querido voluntariamente. Pero ni el objeto percibido es nuestra percepción; ni el pensado nuestro pensamiento; ni el objeto de nuestro amor u odio, de nuestra alegría o tristeza, estos nuestros amor, odio, alegría y tristeza; ni el objeto querido, el acto con que y en el que queremos. Nada semejante nos ofrece ningún fenómeno psíquico. El color o el paisaje que vemos, el sonido o la sinfonía que oímos, no son intenciones. Son objeto de nuestras intenciones, de nuestros actos de visión y de audición. Según esto, no solamente los objetos físicos del hombre ingenuo, sino también las sensaciones son fenómenos físicos. Fenómenos psíquicos son exclusivamente los actos en que nos referimos del modo descrito a algún objeto. Estos fenómenos son, pues, actos, que se distinguen radicalmente de los fenómenos físicos por su intencionalidad o referencia a un objeto. Este objeto, el objeto intencional, no necesita ser un objeto real. Podemos referirnos intencionalmente a objetos desprovistos de toda realidad, como cuando pensamos un imposible.

Este primer carácter distingue ambas clases de fenómenos como el psicólogo y el positivista no podían hacer. El límite entre unos y otros fenómenos se borraba para el psicólogo y el positivista.

Es que éstos no veían el carácter de actos que tienen los fenómenos psíquicos. Y al no ver la dualidad del acto y su objeto en la percepción, al no encontrar en ésta más que un solo objeto, éste había de parecerles físico o psíquico simplemente según el punto de vista. Ahora, ya no es así.

b) Como consecuencia de la primera distinción brota una segunda. La confusión de los objetos de la percepción externa con los de la interna llevaba a la confusión de ambas percepciones. La actual distinción entre sus objetos restablece la distinción entre ellas mismas. Ambas son radicalmente distintas, porque tienen objetos radicalmente distintos. Pero, a la inversa, cabe tomar por un carácter distintivo entre unos y otros fenómenos el ser los unos objetos de la percepción externa, los otros de la interna. Ahora bien, ambas percepciones tienen un valor muy diverso. La percepción interna es evidente e infalible; nada de esto la externa.

c) En tercer término pueden distinguirse también los fenómenos físicos de los psíquicos diciendo que éstos son exclusivamente aquellos fenómenos que, o son representaciones, o tienen por fundamento representaciones. Todo acto intencional es, o un acto de representación o un acto que tiene por fundamento un acto de representación. Podemos limitarnos a representarnos un objeto. Pero cuando, por ejemplo, queremos algo, es menester que nos lo representemos. El acto de la voluntad no es una representación de su objeto, pero tiene por fundamento necesario una representación de su objeto.

B) Estas ideas de Brentano son un paso decisivo sobre las dominantes en su tiempo. Husserl muestra que no son todavía el paso definitivo. Brentano considera las sensaciones como fenómenos físicos, porque las sensaciones no son actos intencionales. Pero la física y la psicología enseñan de consuno que las sensaciones son verdaderos fenómenos psíquicos, verdaderas vivencias. Para conciliar la intencionalidad con el carácter psíquico de

las sensaciones son menester las correcciones que hace Husserl a la doctrina de Brentano.

a) Brentano confunde bajo el mismo nombre de fenómenos físicos dos clases de objetos sumamente distintos: las sensaciones y los objetos físicos del hombre ingenuo. Para Brentano son fenómenos físicos así un color como un paisaje que vemos. Esto es inadmisible.

El paisaje es un objeto que se constituye —es el término de Husserl—, que surge —diremos ahora para aclarar la idea— cuando un conjunto de sensaciones, por ejemplo de color, es aprehendido —Husserl prefiere hablar de aprehensión a hablar de apercepción, con los psicólogos. Se trata del conjunto de actos intencionales que completan y conforman las sensaciones con imágenes y conceptos integrándolas en objetos juzgados reales o independientes del sujeto. Estos objetos se constituyen, pues, por medio de tal aprehensión de las sensaciones, como objetos intencionales del complejo acto intencional de la aprehensión; pero en tanto se constituye así el objeto por medio de las sensaciones y los actos intencionales, éstos y las sensaciones son simple y directamente vividos— en lo que los psicólogos llaman conciencia directa de los fenómenos psíquicos. Es en la llamada por los psicólogos conciencia refleja de los fenómenos psíquicos, donde se constituyen éstos, en otros actos intencionales, los de reflexión sobre los anteriores, como objetos intencionales de estos otros actos, que los aprehenden o conceptúan y juzgan, digamos, como fenómenos reales del respectivo sujeto real: por ejemplo, las sensaciones y los actos intencionales integrantes de la percepción de un objeto físico, en el acto de darse cuenta de que esta percepción está integrada por tales sensaciones y actos intencionales.

b) Brentano identifica, con la generalidad de los psicólogos y filósofos, la percepción interna —que para él es de los actos

intencionales con exclusión de las sensaciones, fenómenos físicos para él— con la percepción evidente e infalible; y la percepción externa —que para él es de las sensaciones y de los objetos constituidos con éstas por los actos de aprehensión— con la percepción no evidente y falible. Pero evidente e infalible es la percepción de las sensaciones —fenómenos psíquicos, aunque no sean actos intencionales— y de los actos intencionales en cuanto simplemente vividos unos y otras; y no evidente y falible es la percepción de los objetos constituidos con las sensaciones por los actos de aprehensión —fenómenos físicos— y la de los fenómenos psíquicos —sensaciones y actos intencionales— cuando éstos no son simplemente vividos, sino a su vez aprehendidos, digamos, como fenómenos psíquicos del respectivo sujeto real. Porque es únicamente en las aprehensiones, sean de sensaciones para constituir fenómenos físicos, sean de lo psíquico vivido para constituirlo propiamente en fenómenos u objetos psíquicos, donde cabe el error. Las relaciones entre las percepciones son, pues, éstas:

- evidente e infalible: únicamente de fenómenos psíquicos, pero incluyendo en éstos las sensaciones;
- no evidente y falible: de fenómenos físicos y psíquicos, con la misma inclusión en éstos o la correlativa exclusión en los físicos. Husserl propone, pues, sustituir la división en percepción externa e interna por la división en percepción adecuada e inadecuada. La adecuada es aquella en que, por no haber en ella aprehensión, es evidente e infalible. La inadecuada es la que implica aprehensión y por ende falibilidad. La adecuada es el directo vivir todas las vivencias, intencionales y no intencionales. La inadecuada es aquella en que se constituye para nosotros un objeto intencional, sea fenómeno físico, sea fenómeno psíquico.

c) Brentano llama, pues, fenómenos a tres cosas distintas: el acto completo, por ejemplo, de la percepción; el elemento no

intencional de este acto, la sensación; y el objeto intencional de este acto, el objeto constituido en el acto. El concepto primitivo de fenómeno es este último. Como las vivencias se constituyen también en los actos en que reflexionamos sobre ellas, o las percibimos internamente con aprehensión, también ellas pueden llamarse fenómenos. Pues bien, las vivencias son los fenómenos de que la fenomenología saca sus fenómenos puros.

d) Los objetos físicos y psíquicos del hombre ingenuo, los fenómenos físicos y psíquicos del hombre de ciencia, quedan convertidos en objetos que se constituyen en actos intencionales, en objetos intencionales. Esta constitución tiene un anverso y un reverso.

Anverso. Los objetos intencionales son trascendentes a los actos intencionales en que se constituyen. Los objetos intencionales no son partes integrantes, no son elementos de los actos intencionales. Los elementos de los actos intencionales son exclusivamente las sensaciones y los actos de aprehensión.

Pero, *reverso.* Los objetos intencionales sólo existen por obra de los actos intencionales en que se constituyen. Esta afirmación, unida a lo que vamos a indicar acerca de la situación de los objetos físicos y metafísicos en la fenomenología, da a ésta su carácter idealista.

2º Los objetos físicos y metafísicos.

La fenomenología de Husserl considera los objetos físicos del hombre de ciencia como productos del pensamiento, lo mismo que de modos distintos en el procedimiento, idénticos en el resultado, hacen el positivista y el idealista.

En cuanto a los objetos metafísicos, Husserl hace expresamente una excepción con Dios. Advierte Husserl que la trascendencia de Dios es necesariamente de un rango distinto de la trascendencia de todos los demás objetos. Los actos constituyentes

de todos los demás objetos que llamamos trascendentes revelan cierto orden y finalidad. Para explicarlo, acaso necesitemos la idea de Dios. Pero entonces Dios no puede ser trascendente a estos actos en el mismo sentido que los demás objetos. Pues Dios no puede constituirse en los actos que se explicarían por él. Pero, hecha esta salvedad, Husserl declara que su asunto es la fenomenología, y no la teología, y prescinde por completo de ésta. En lo cual puede verse un rasgo positivista más.

Pero el interés propio y central de la fenomenología no está en los objetos físicos y metafísicos, ni siquiera tanto en los fenómenos como en

3º Los objetos ideales.

En este punto del sistema de los objetos es donde la fenomenología representa un avance más importante sobre toda la filosofía existente a su advenimiento. La doctrina de Husserl sobre los objetos ideales se desenvuelve en varias empresas sucesivas, de las cuales vamos a exponer sumariamente, en el orden de su sucesión, aquellas que interesan a nuestros fines.

A) La crítica del psicologismo.

La fenomenología ha nacido de la crítica que Husserl hace de una forma o variedad del positivismo, llamada el psicologismo. Se llama así la tesis que dice que la lógica tiene un asunto psicológico. Asunto de la lógica son principios como el llamado principio de contradicción o maneras de razonar como el llamado silogismo. El principio de contradicción dice que de dos juicios contradictorios, necesariamente uno es verdadero y otro falso. El ejemplo clásico del silogismo es éste: Todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre; luego Sócrates es mortal. La lógica dice que siempre que los miembros de tres juicios tengan entre sí las mismas relaciones que tienen en este ejemplo los conceptos de hombre, de mortal y de Sócrates, si los dos primeros

juicios son verdaderos, el tercero lo es también necesariamente. Pues bien, el positivista sostiene que este asunto de la lógica es psicológico. Los juicios son actos psíquicos. Por ende sus relaciones y los principios correspondientes son relaciones y principios psicológicos. Husserl hace ver que la tesis psicologista es insostenible, fundamentalmente por tres razones:

1ª La tesis psicologista falsea totalmente el sentido y los caracteres que tienen con evidencia los principios lógicos. Admitamos con el psicologismo que los juicios a que se refiere el principio de contradicción fuesen fenómenos psíquicos, objetos empíricos. El principio de contradicción sería un principio empírico. Esto quiere decir que se obtendría observando los fenómenos y elevándose a la ley de ellos como hace el físico. Pero entonces el principio de contradicción tendría todos los caracteres de las leyes obtenidas por semejante procedimiento. Estas leyes son, por ejemplo, meramente probables. Sería, pues, meramente probable que, de dos juicios contradictorios, el uno es verdadero y el otro falso; pudiera suceder que ambos fuesen, por ejemplo, verdaderos. Pero esto es absurdo, porque choca con el sentido evidente del principio. Nos basta entender el principio, para ver con evidencia que no es meramente probable, sino absolutamente necesario. Ahora bien, si las consecuencias de la tesis psicologista son absurdas, la tesis también lo es.

2ª El principio de contradicción es una ley de los juicios verdaderos. Supongamos que los juicios fuesen fenómenos psíquicos, como quiere el psicologismo. Todos los fenómenos son pasajeros y variables y las leyes de los fenómenos se refieren a su coexistencia y sucesión. El principio de contradicción sería, pues, una ley de la coexistencia y la sucesión de ciertos fenómenos pasajeros y variables. Pero él mismo es un juicio verdadero. Luego sería un fenómeno pasajero y variable, que coexistiría con

otros o sucedería a otros con arreglo a sí mismo. Tales absurdos se derivan de confundir los objetos de la lógica con los fenómenos o de creer que el asunto de la lógica es psicológico.

3ª El psicologismo es una forma particular de una doctrina más general, llamada empirismo, que es a su vez una misma cosa con el positivismo. Demostrar lo absurdo del empirismo es demostrar, pues, lo absurdo del psicologismo. Ahora bien, el empirismo es la tesis que dice que todo juicio debe fundarse en la experiencia. Pero toda fundamentación parte de ciertos juicios. Si estos juicios deben ser también fundamentados, se incurre en un círculo vicioso o en un retroceso hasta el infinito, según que los juicios de que parta a su vez esta fundamentación sean los mismos u otros. La tesis de que todo juicio debe fundarse en la experiencia hace imposible en último término toda fundamentación. Pero esta tesis es ella misma un juicio. Si no necesita fundarse en la experiencia, se contradice a sí misma. Si lo necesita, como hace imposible toda fundamentación, hace imposible la suya propia. La tesis empirista, o se contradice a sí misma, o se condena a ser una tesis infundada.

El objeto de la lógica no puede ser psicológico. Tampoco lo es de hecho. El psicologismo confunde dos órdenes de objetos, por hallarse ambos en estrecha relación. La palabra juicio, por ejemplo, es equívoca. Designa ciertos actos psíquicos. Pero designa también los objetos intencionales de estos actos. El psicologismo cree que el objeto de la lógica son estos actos. Pero el verdadero objeto de la lógica son los objetos de estos actos. Estos objetos son unos objetos ideales, las significaciones de las expresiones del lenguaje. La lógica debe tratar puramente de estas significaciones. Admitir la existencia de esta primera clase de objetos ideales, irreductibles a los psíquicos y en general a los fenómenos, es necesario para escapar a los absurdos del psicologismo.

B) La crítica de la teoría empirista de la abstracción.

La teoría de la abstracción era el instrumento con el cual el positivista reducía los objetos ideales a las sensaciones. Si se demuestra que esta teoría fracasa en su propósito, los objetos ideales resultarán unos objetos irreducibles a todos los demás, unos objetos totalmente peculiares y por completo independientes.

Pues bien, hay una razón capital con la que se patentiza cómo la teoría fracasa en su propósito. La teoría suponía grupos de objetos semejantes. Sin objetos dotados de algunas notas análogas, no cabe abstracción. Si todas las notas de una primera figura triangular fuesen a, b, c; las de una segunda d, e, f; y las de una tercera g, h, i, no cabría obtener el triángulo en la forma que supone la teoría. Es menester que las notas de las tres figuras sea, por ejemplo, respectivamente a, b', c-d, b", f-g, b"', i, esto es, que las tres tengan la nota semejante b. Pero la semejanza supone la identidad. Si la semejanza de b', b" y b"' consistiese en que las tres tuviesen a su vez una nota semejante, caeríamos en un retroceso hasta el infinito. Es menester, pues, que las tres tengan algo rigurosamente idéntico. Ahora bien, este algo idéntico no puede ser manifiestamente nada físico, ni psíquico, si las figuras son, como hemos supuesto, tres figuras distintas, separadas en el espacio y en el tiempo. El algo idéntico es el triángulo, objeto ideal, que la teoría de la abstracción quiere explicar, siendo así que lo supone.

C) La crítica del origen empírico de las categorías.

El filósofo idealista familiariza con las categorías. El filósofo positivista tiene que reducir también las categorías a los objetos empíricos. La reducción a los físicos resulta impracticable. La unidad, por ejemplo, no es nada físico, no es un elemento físico de ningún objeto físico. Si lo fuese, habría de ser extensa, de tener cualidades como color, etc. Pero atribuirle todo esto es claramente absurdo. El filósofo positivista se aviene, pues, a reducir

las categorías a los fenómenos psíquicos. Pero esta reducción no resulta más practicable. La unidad tampoco es nada psíquico, no es un elemento psíquico de ningún acto psíquico. Si lo fuese, habría de tener los caracteres de lo psíquico: sería algo fluyente en el tiempo, sería vivida en el sentido de la percepción interna. Pero la unidad es algo idéntico y que no vivimos en la percepción interna, sino que intuimos en un acto de intuición peculiar. Las categorías son objetos ideales.

D) La doctrina de las esencias.

Los fenómenos físicos y psíquicos, los hechos —como también podemos decir, siguiendo a Husserl— son algo que existe en este momento y se halla en este lugar, que tiene esta forma y este contenido, pero que por esencia pudiera existir igualmente bien en otro momento, hallarse en otro lugar, tener incluso otra forma u otro contenido. Esta caracterización de los hechos no es posible sin apelar, como se ve, a su esencia. Todo hecho supone, pues, una esencia. Bajo esta forma de esencias es como se le presentan definitivamente a Husserl los objetos ideales. Bajo esta forma es como entran propiamente en la fenomenología. Bajo esta forma es, por ende, como vamos a caracterizarlos.

Las esencias son lo *a priori*. Veamos cómo concibe la fenomenología lo *a priori* y qué avance supone esta concepción sobre la idealista. Para el filósofo idealista, lo *a priori* era un sistema de unas cuantas categorías, concebidas como funciones subjetivas y como formas vacías, esto es, era un sistema sumamente limitado, subjetivo, funcional y formal. Para el fenomenólogo, lo *a priori* es también un sistema, pero ilimitado, objetivo y también material, de esencias, no sólo de categorías.

a) Las esencias del fenomenólogo no son subjetivas, no son funciones del sujeto, como las categorías del filósofo idealista. Son objetivas, son objetos ideales, con todo el rigor de la palabra objeto. Son objetos trascendentes a los actos del sujeto, en el

mismo sentido en que lo son todos los objetos intencionales de estos actos. Para el fenomenólogo hay que extender resueltamente el concepto de objeto a los objetos ideales.

b) Las esencias no son solamente formales. Hay desde luego esencias puramente formales, como son objeto, relación, unidad, etc. Pero la inmensa mayoría de las esencias son materiales. Este descubrimiento de un *a priori* material es acaso el más importante de la fenomenología. Es en todo caso el punto estricto en que se funda su expansión dentro de la filosofía contemporánea.

c) Las esencias, así formales como materiales, se caracterizan por el atributo de su universalidad o identidad frente a la pluralidad de los objetos cuyas esencias son. Pero las esencias materiales tienen un segundo carácter distintivo, fundamental para la comprensión de la fenomenología. Las esencias materiales tienen esto, una materia, un contenido material, es decir, son un complejo de notas. Pero no todas las notas que pueden encontrarse en los objetos entran en las respectivas esencias. Entran sólo aquellas notas que tienen entre sí una peculiar relación, que Husserl llama fundamentación. Es la relación que existe, por ejemplo, entre el color y la extensión. El concepto de color no implica el de extensión, ni viceversa, como se implican los de causa y efecto o padre e hijo. Sin embargo, no podemos pensar un color sin que tenga alguna extensión, ni una extensión sin que sea de algún matiz de color —entendiendo esta palabra en el sentido en el cual comprende también el blanco y el negro. Color y extensión se exigen, se fundan mutuamente. Pues solamente las notas relacionadas como el color y la extensión, pertenecen a la esencia de una clase de objetos. Porque solamente esta exigencia mutua de todas las notas de una esencia garantiza la presencia íntegra de ésta dondequiera se presente una sola de sus notas.

d) El sistema de las esencias, aunque riguroso, es ilimitado. Las esencias son innúmeras, porque se extienden a todos los

objetos, no sólo reales, sino posibles y aun imposibles. Pero esta muchedumbre está sometida a relaciones que le imponen un orden jerárquico. Hay ciertas esencias supremas que delimitan grandes regiones de objetos, a cuyas regiones parciales corresponden esencias subordinadas a las supremas.

Tales son los objetos entres los cuales el fenomenólogo encuentra aquellos que hace objeto de su ciencia fenomenológica.

El método fenomenológico

El método con que el fenomenólogo obtiene e investiga sus objetos tiene por fundamento la operación llamada

1º La *epoché* fenomenológica.

Esta operación consiste en sustituir la actitud natural ante los objetos, o ante las proposiciones sobre los objetos, por una peculiar actitud de abstención o *epoché*.

La actitud natural, tanto ante los objetos como ante las proposiciones, es una actitud de posición o tesis. Ante los objetos, consiste en tomarlos tal como se nos presentan existentes. Estamos afirmándolos, poniéndolos como existentes. No se trata de un juicio articulado, de un acto especial, sino de un elemento del acto de que el objeto es objeto intencional. Nuestra vida psíquica se concentra en este acto. Vivimos en este acto y uno de los componentes de este acto es la tesis de su objeto. Ante las proposiciones, la actitud natural consiste también en afirmarlas, en ponerlas como verdaderas. Tampoco se trata de la formulación de un juicio sobre su verdad, sino de esa convicción o creencia en ellas, con la cual las utilizamos para el progreso de nuestro conocimiento, tomándolas como fundamento de nuevas proposiciones.

La *epoché* fenomenológica no consiste en la negación de la tesis, en la sustitución de la tesis por la tesis contraria, en la transformación de la tesis en antítesis, esto es, en un simple cambio de tesis. Tampoco consiste en una presunción, indecisión o duda, ni en un mero imaginarse, admitir o suponer. Pues a todos estos actos les falta un carácter esencial de la *epoché*. Este carácter consiste en que practicar la *epoché*, está siempre en nuestro arbitrio, es algo para lo cual somos siempre perfectamente libres. La *epoché* tampoco consiste en la supresión absoluta de la tesis, en su total desaparición. La tesis subsiste, pero en un modo de conciencia peculiar. Husserl trata de sugerir la intuición de este modo, que es algo propiamente único e indefinible, describiéndolo mediante variadas expresiones metafóricas. La tesis subsiste, no es abandonada, es vivencia; pero la «modificamos», la «neutralizamos», la «invalidamos», le hacemos experimentar una suerte de «desvaloración», la ponemos «fuera de acción». Refiriéndonos a los objetos de la tesis, podemos decir que los «ponemos entre paréntesis». Refiriéndonos a las proposiciones, podemos decir que «no hacemos uso de ellas». En suma, la *epoché* consiste en no entregarse al objeto o a la proposición; en no vivir el acto correspondiente, sino en considerarlo o contemplarlo refleja y puramente, tomando el objeto o la proposición como meramente intencionales o presentes, absteniéndonos de compartir la tesis, de consentir en ningún juicio sobre la realidad del objeto o sobre la verdad de la proposición.

Esta *epoché* es aplicable a todas tesis, con absoluta universalidad. Husserl llama reducciones a sus distintas aplicaciones. Estas aplicaciones siguen en fenomenología dos direcciones principales. En una dirección, tenemos la reducción eidética; en otra, las varias reducciones fenomenológicas en sentido estricto. Tanto la reducción eidética como las reducciones fenomenológicas son dobles o tienen dos aspectos: la *epoché* se aplica en cada una a

ciertos objetos y al conjunto de las proposiciones científicas sobre estos objetos, a las ciencias de estos objetos.

2º La reducción eidética y el método eidético.

Esta primera reducción consiste en aplicar la *epoché* a la tesis referente a un hecho, para elevarse a su esencia. Es el fundamento del método de investigación de las esencias. De aquí su nombre —de *eidos,* esencia—. Es supuesto de toda investigación de una esencia atenerse exclusivamente a ella, prescindiendo de cuanto haya de puramente individual, existencial, fáctico —de *factum,* hecho— en el objeto respectivo. En este supuesto, el método de investigación de las esencias tiene varios aspectos, sobre cada uno de los cuales es menester decir algo.

a) Intuición empírica e intuición eidética.

La fenomenología extiende el concepto de objeto a lo *a priori,* a las esencias. Pero las esencias son objetos que se nos presentan directamente, en modo comparable a los fenómenos y muy distinto de aquel en que llegamos a conocer los objetos físicos y metafísicos. Ya indicamos esto en un pasaje anterior. La fenomenología extiende, pues, también a las esencias los conceptos de experiencia y de intuición. Las esencias son también objetos de experiencia en el sentido fundamental para esta palabra, en el sentido del conocimiento directo, aunque no lo sean en el sentido estricto de la percepción externa o interna. Las esencias no son propiamente objetos de la percepción interna, porque no son objetos psíquicos, pero la mejor prueba de su presencia inmediata es el hecho de que se las haya confundido con objetos psíquicos y la forma de su conocimiento con la percepción interna.

Hay que distinguir, pues, dos grandes formas de intuición: la intuición empírica y la intuición eidética. Y ambas pueden y deben tomarse como fundamento de derecho de juicios. Los juicios

formulados ajustándose exactamente —en la forma más detallada que iremos exponiendo a lo intuido—, tanto en intuición empírica como en intuición eidética, tienen la validez que cada una de estas dos clases de intuición puede conferir. El principio de los principios es éste: «todo lo que se nos presenta originariamente (por decirlo así, en su propia y personal realidad) en la intuición, debe tomarse simplemente como se da, pero también sólo en los límites dentro de los cuales se da». En el atenerse a lo dado, la fenomenología es el verdadero positivismo. Pues no tiene ningún prejuicio por el cual limite de antemano la esfera de lo dado, excluyendo de ella datos no menos auténticos que los únicos admitidos por el positivismo.

Ahora bien, el valor de ambas intuiciones y el de los juicios fundados en ellas es tan diverso como diversos son los caracteres de los objetos correspondientes. El objeto de la intuición empírica, el hecho, es un objeto adscrito a un punto del espacio y a un momento del tiempo; es un objeto individual y casual o contingente. El objeto de la intuición eidética, la esencia, es un objeto ajeno al tiempo y al espacio, universal y *a priori.* Los juicios fundados en intuición empírica no pueden llegar más que a una generalidad empírica meramente probable. Los juicios fundados en la intuición eidética tienen una verdadera universalidad y evidencia apriorísticas.

La intuición empírica es necesaria para la eidética. No podemos elevarnos a la intuición de la esencia de un objeto, sin apoyarnos en la intuición empírica de este objeto. Por su parte, toda intuición empírica puede servir de fundamento a una intuición eidética. De la intuición empírica de un objeto podemos elevarnos siempre —aunque de hecho no nos elevamos muchas veces— a la intuición de su esencia. Esta fundamentación de la intuición eidética en la empírica tiene exclusivamente un sentido psicológico. Significa que la intuición empírica «conjura» la intuición

eidética correspondiente. No quiere decir en modo alguno que los juicios fundados en la intuición eidética tengan en última instancia el fundamento de su validez en la intuición empírica. Cuando, viendo o imaginando un color cualquiera, intuimos lo que color es en esencia, y decimos que no cabe color sin extensión, este juicio no es necesariamente válido para todo color pasado y futuro, efectivo o posible, porque el color que vemos o imaginamos tiene extensión, sino porque intuimos que el color es en su esencia extenso, exige una extensión sobre la cual desplegarse y ser color. La visión de un color es necesaria para que intuyamos lo que es color en general, pero el juicio formulado se funda en esta intuición y no en aquella visión. El objeto de la intuición empírica, el hecho individual, espacial, temporal y contingente, es totalmente ajeno a la intuición eidética. Ningún juicio concerniente a él se funda en ésta. Ni siquiera la afirmación de su existencia se funda en la intuición eidética, sino en la empírica correspondiente. Esta separación entre ambas intuiciones y sus objetos es precisamente la obra de la reducción eidética.

El método eidético consiste en ir descubriendo y describiendo en las esencias notas *relacionadas entre sí por fundamentación*. Las palabras subrayadas indican la norma que separa el auténtico método fenomenológico del método pseudofenomenológico que se ha hecho general practicar, sin un conocimiento exacto de la fenomenología. La evidencia del principio metódico de que lo primero en toda investigación debe ser una descripción lo más exacta y completa posible de su objeto ha generalizado las descripciones y la creencia de practicar así auténtica fenomenología. La mayoría de las descripciones hechas son, sin embargo, fenomenológicamente apócrifas. Porque la descripción fenomenológica no consiste en apuntar minuciosamente todos los detalles percibidos en el objeto empírico que se toma como ejemplo, ni en consignar aquellos que al investigador le parecen buenamente

generales o que han de encontrarse en todos los objetos de la misma clase, sino en indagar y registrar sólo aquellas notas que vea con evidencia se exigen mutuamente al modo como el color y la extensión.

b) La aclaración de la intuición.

La descripción exige en la intuición un grado de claridad suficiente para que pueda aprehenderse en ella la nota requerida. Esta exigencia no es aplicable sólo a la intuición eidética, sino a la empírica correspondiente. Pues, si bien no hay un exacto paralelismo entre la claridad y distinción de la una y las de la otra, intuiciones eidéticas perfectamente claras y distintas no son el fruto de intuiciones empíricas totalmente oscuras y confusas.

La aclaración intuitiva puede moverse en dos direcciones. En una se trata de *extender* la claridad intuitiva a lo no intuitivo, de hacer intuitivo lo que todavía no lo es, por ser, v. gr., pensado de un modo meramente alusivo. En la otra dirección se trata de *aumentar* la claridad intuitiva de lo ya intuitivo, de lo ya intuido. La aclaración es propiamente la que se practica en esta segunda dirección.

En esta segunda dirección hay, pues, un grado absoluto de claridad, que constituye el límite de la aclaración. En él, la nota requerida está presente originariamente, en persona, por decirlo así; se da con integral evidencia. Los demás grados sólo pueden explicarse y comprenderse en función de éste, como grados de claridad u oscuridad, de cercanía o lejanía, de vaciedad o plenitud, por respecto a él: términos todos con los que se trata únicamente de describir y sugerir lo que es menester intuir personalmente, a su vez.

Ahora bien, en la aclaración intuitiva de la esencia, y en general como base empírica de la intuición eidética, no es indispensable un acto de percepción; podemos servirnos de actos de pura imaginación. Y si la percepción tiene desde ciertos puntos de

vista sus ventajas, la imaginación la supera desde otros. La posibilidad de utilizar como base de intuiciones eidéticas actos de pura imaginación estriba en la circunstancia ya mencionada, de que en la intuición eidética se practica la *epoché* sobre todo lo que tiene de fáctico el objeto de la intuición empírica; así es indiferente para la intuición eidética que el objeto empírico exista en la realidad o sólo en la fantasía. Para intuir eidéticamente qué color exige extensión, es indiferente que nos apoyemos en un color visto o en un color imaginado. La percepción tiene las ventajas que dimanan de la fijeza de su objeto o de la autenticidad que ciertos objetos sólo pueden tener en ella; por ejemplo, no es lo mismo la cólera sentida que la cólera imaginada. Pero la fantasía supera a la percepción en su libertad y riqueza creadoras, que nos permiten ejemplificar objetos inasequibles a la percepción, ya sólo en ciertas circunstancias, ya en todas, como las complicadas figuras extendiéndose en varias dimensiones y convirtiéndose unas en otras, que el geómetra imagina y le sería difícil o imposible dibujar o modelar. En la posibilidad de servirse de la fantasía se funda la posibilidad de utilizar también los productos del arte. Esta superioridad de la fantasía llega para Husserl hasta el punto de decir que «la ficción constituye el elemento vital de toda ciencia eidética».

c) Ciencias matemáticas y ciencias descriptivas.

La intuición aclarada es la base de la descripción. La fenomenología es una ciencia eidética descriptiva. No todas las ciencias eidéticas son de este tipo. Las hay de otro tipo muy distinto. Hay ciencias eidéticas matemáticas. La confrontación de unas con otras contribuye a explicar el concepto de la descripción eidética y el de la fenomenología.

Entre las esencias materiales las hay de dos clases. Las figuras geométricas, por ejemplo, son esencias exactas. Los géneros y las especies naturales son ejemplo de esencias morfológicas.

Las esencias exactas pueden ser definidas con conceptos unívocos. Las esencias morfológicas sólo pueden ser descritas con conceptos a los cuales es esencial tener cierta vaguedad o esferas fluidas de aplicación. Las esencias exactas dan origen a las ciencias eidéticas matemáticas, cuando un conjunto de esas esencias constituye lo que Husserl llama una multiplicidad definita: un conjunto tal que, definidos un número finito de sus miembros, pueden definirse todos los demás, deduciendo sus definiciones de las de los primeros. La ciencia matemática toma así el carácter de una ciencia explicativa y deductiva. Las esencias morfológicas no constituyen nunca multiplicidades definitas y por ende sólo pueden dar origen a ciencias descriptivas.

La fenomenología es una ciencia de este segundo tipo. Las esencias que investiga son las esencias de los fenómenos psíquicos. Estas no son esencias exactas. No cabe dar de ellas una definición comparable a las que se dan de las figuras geométricas. Pero esto no significa que la fenomenología sea una ciencia privada de todo rigor. Sus esencias se prestan a la identificación y a la distinción, y al análisis en las esencias componentes.

Fenomenología no exige inducción y excluye el teorizar deductivo. La investigación de las esencias no se funda en los hechos, según ya hemos hecho notar. Pero tampoco la de las esencias más generales y superiores supone la de las inferiores, de suerte que no hay tampoco una marcha inductiva dentro de la misma esfera eidética. Y en cuanto a la deducción, los raciocinios mediatos y las analogías sólo tienen en fenomenología la significación metódica de conducirnos de unas esencias a otras: en fenomenología no hay resultados, si éstos no son directamente comprobados en intuición eidética.

Por último, hay que fijar conceptual y terminológicamente la descripción, los datos intuitivos. En el momento de la intuición se elige una expresión y se le da como sentido el correspondiente al

dato intuido. En adelante se maneja la expresión con su sentido lógico —entendiéndola— pero sin intuición del dato correspondiente. Es necesario hacerlo así, para el progreso del conocimiento y del pensamiento, que sería impedido por la continuada intuición del sentido de todas las expresiones empleadas. Pero es menester que en el manejo de la expresión con sólo su sentido lógico se mantenga unívocamente el sentido que se le dio en el momento de la intuición. La única manera de cerciorarse de esta consecuencia terminológica consiste en recurrir nuevamente a la intuición originaria.

He aquí ahora un pasaje en que Husserl resume en unas líneas el método eidético. Consiste éste en «poner delante de los ojos un ejemplo del fenómeno correspondiente, darle una claridad perfecta, llevar a cabo dentro de esta claridad la aprehensión y el análisis de la esencia, perseguir las conexiones esenciales evidentes y fijar lo intuido en cada momento con expresiones conceptuales a las que prescriba su sentido puramente lo intuido».

3º Las reducciones fenomenológicas y el residuo fenomenológico.

La reducción eidética es la que se practica al elevarse de una intuición empírica a la pura intuición eidética respectiva. Consiste en practicar la *epoché* con lo fáctico, para quedarse con lo eidético. Las reducciones fenomenológicas en sentido estricto son las que hay que llevar a cabo para obtener el objeto propio de la fenomenología: los fenómenos —psíquicos— puros que constituyen la conciencia pura. Consisten en aplicar la *epoché* a todo aquello —fenómenos y esencias, objetos y proposiciones y ciencias— que es ajeno a la conciencia pura. La conciencia pura es el residuo de estas reducciones.

Son ellas de dos clases: reducciones fácticas, en las cuales se aplica la *epoché* a ciertos hechos y a las ciencias fácticas o

empíricas correspondientes; y reducciones eidéticas, en las cuales se aplica la *epoché* a ciertas esencias y a las respectivas ciencias eidéticas. La expresión «reducción eidética» no tiene, pues, ahora el mismo sentido que antes. Antes significaba poner entre paréntesis los hechos para elevarse a sus esencias. Ahora, lo puesto entre paréntesis son precisamente ciertas esencias, para quedarse con ciertos hechos y sus esencias.

Todas ellas tienen el doble aspecto ya indicado: consisten en aplicar la *epoché* así a ciertos objetos, como a las ciencias de estos objetos.

Y todas ellas se ajustan, como vamos a ver, al mismo principio: «no tomar en consideración nada más que aquello cuya esencia podemos hacernos evidente en la conciencia misma».

A) Las reducciones fácticas.

a) Lo primero con que el fenomenólogo tiene que practicar la *epoché* es con la actitud natural ante el mundo entero y con todas las ciencias de la naturaleza.

b) Rigurosamente entendida la anterior reducción comprende la segunda que vamos a enunciar. Esta enunciación aparte es, al menos, conveniente, para dar expresamente a la primera reducción todo el alcance que debe tener. El fenomenólogo, al aplicar la *epoché* al mundo, lo aplica a todo lo comprendido en éste; por lo tanto, también a todos los sujetos empíricos, incluyendo entre ellos el fenomenólogo mismo; y correlativamente, a todas las ciencias llamadas de la cultura y del espíritu.

c) El fenomenólogo pone también entre paréntesis la peculiar trascendencia de Dios, a que ya hemos aludido.

B) Las reducciones eidéticas.

a) El fenomenólogo prescinde asimismo de todas las esencias formales y de las ciencias correspondientes.

b) Prescinde, por último, de todas las esencias materiales que no sean las de aquellos hechos que constituyen la parte fáctica

del residuo dejado por todas estas reducciones, y de las ciencias respectivas.

Lo que todas estas reducciones significan sólo puede explicarse debidamente explicando a la vez el residuo que dejan.

C) El residuo fenomenológico.

Recapitulemos el sistema de los objetos del fenomenólogo. Un complejo de vivencias, en algunos de sus elementos no intencionales, en conjunto intencionales, que constituyen la conciencia. Correlatos de estas vivencias, unos objetos intencionales que se constituyen en ellas, pero que son trascendentes, a ellas. Estos objetos son, unos fácticos, componentes del mundo empírico, otros eidéticos, integrantes de la región de las esencias. Aparte de todos estos objetos, Dios, con una trascendencia privativa de él. Entre los objetos fácticos componentes del mundo empírico nos encontramos nosotros, los sujetos empíricos. Los sujetos empíricos tenemos que constituirnos, como todos los objetos análogos, en ciertos actos intencionales. Así es. Nos constituimos en aquellos actos en los cuales aprehendemos las vivencias en relación de localización o de pertenencia a determinados objetos físicos, por ejemplo, nuestro cuerpo o alguno de sus miembros. También los sujetos empíricos somos, pues, correlatos, objetos intencionales de actos constituyentes. La totalidad de los objetos, con exclusión de Dios y de los actos constituyentes, se constituye en ciertos actos intencionales. La totalidad de los objetos, inclusos nuestros propios actos intencionales como actos de sujetos empíricos, supone otros actos intencionales, constituyentes, los cuales a su vez, o no se constituyen como actos nuestros en cuanto sujetos empíricos, o, si así lo hacen, suponen de nuevo otros actos que no se constituyen. Así por ejemplo, si considero la tristeza que tengo como mía en cuanto soy este sujeto que se encuentra ahora en este lugar, etc., es que aprehendo la tristeza como perteneciente a este sujeto que soy. La tristeza se constituye entonces

en este acto de aprehensión, el cual no es aprehendido del mismo modo mientras se constituye en él la tristeza. Si es aprehendido de ese modo, es que se constituye en un nuevo acto de aprehensión, del cual podríamos decir lo mismo, etc. Todo objeto, que no sea él mismo el acto que supone, e incluyendo, en cambio, todo sujeto empírico y toda vivencia empírica o aprehendida como vivencia de un sujeto empírico, supone en última instancia un acto constituyente y que a su vez no se constituye. En suma, todo objeto —con la restricción y las inclusiones repetidas— es relativo a un acto de posición absoluto.

Las reducciones fenomenológicas tienen por fin aislar la conciencia pura, las vivencias puras, esto es, puras de todo objeto fáctico que no sean ellas mismas, de toda esencia que no sean sus propias esencias, de toda aprehensión de ellas mismas como vivencias empíricas o como vivencias de un sujeto empírico que forma parte del mundo empírico. Tienen por fin aislar las vivencias absolutas y las esencias que pueden intuirse sobre la base de la mera intuición de esas vivencias.

Ahora bien, las vivencias así tomadas, deben serlo con todos sus elementos e ingredientes, así no intencionales como intencionales: entre éstos se hallan, además de los actos intencionales, los objetos intencionales. Pero estos objetos deben tomarse reducidos como las vivencias mismas. Para designar los objetos intencionales puestos entre paréntesis, o tomados en cuanto puros objetos intencionales de las vivencias puras, esto es, practicando la *epoché* sobre todo lo concerniente a su facticidad y existencia, emplea Husserl la palabra griego *nóema* —lo pensado—. Y para designar el acto intencional correlativo emplea ahora la palabra correlativa *nóesis* —acto de pensar—.

La importancia del concepto de *nóema* reside en que, por medio de él, entran en el campo de la fenomenología todos los objetos que las reducciones fenomenológicas habían eliminado.

Pero entran, naturalmente, modificados como piden estas reducciones. No entran como objetos de la tesis natural, sino como objetos puestos entre paréntesis. El campo de la fenomenología abarca, pues, en verdad, las vivencias puras y la totalidad de los objetos de estas vivencias, pero tomados como meros objetos intencionales de ellas, las puras. Pero lo que en este campo interesa propiamente al fenomenólogo no son las vivencias puras fácticas —pues, por reducidas, no pierden su carácter de objetos psíquicos, de hechos—, sino las esencias de las vivencias puras.

El objeto de la fenomenología se alcanza e investiga, en suma, en dos etapas metódicas. Primero, hay que obtener la conciencia pura mediante las reducciones fenomenológicas. Y luego hay que practicar la reducción eidética que eleva de la conciencia pura a su esencia, para aplicar a ésta el método eidético anteriormente descrito.

La fenomenología como ciencia

Los caracteres de las ciencias dependen de los de sus objetos y métodos. Los de la fenomenología no hacen excepción. La fenomenología tiene aquellos caracteres que le prestan el ser ciencia eidética y el ser ciencia de la conciencia pura. Como ciencia eidética, las proposiciones que formula tienen el valor universal y necesario *a priori* que la intuición eidética confiere a las proposiciones que no hacen sino expresar fielmente sus datos. Como ciencia de la conciencia pura es la ciencia de lo absoluto y, por tanto, la primaria y fundamental. Este es el rasgo idealista en la fenomenología de Husserl, que sus discípulos abandonan, como vamos a indicar en el apéndice.

APÉNDICE HISTÓRICO-BIBLIOGRÁFICO

1. Los orígenes de la fenomenología son dobles. Husserl se inspira por una parte en su maestro Brentano y por otra en varios filósofos anteriores, pero muy principalmente en Bolzano y en Lotze. Nuestra adjunta tesis trata la influencia de Bolzano y de Brentano sobre Husserl. Aquí nos limitaremos, por ende, a señalar la influencia de Lotze. Consistió en corroborar la de Bolzano. Entre ambos suministran a Husserl los instrumentos para su concepción de los objetos ideales. Lotze se lo suministra con el capítulo II del libro III de su *Logik*, en que interpreta la peculiar forma de realidad o de existencia de las ideas platónicas como un «valer» *(gelten)*.

2. La parte eidética de la fenomenología de Husserl tiene una grande, innegable afinidad con la «teoría de los objetos» *(Gegenstandstheorie)* fundada por Meinong, otro discípulo de Brentano. Después de la precedente exposición de la fenomenología, basta indicar el concepto que Meinong tiene de su teoría de los objetos, para comprender dicha afinidad. La teoría de los objetos es una de las dos ciencias más generales —la otra es la metafísica— y es la ciencia «de los objetos ideales según métodos apriorísticos». En general, son comunes a los principales discípulos de Brentano (Stumpf, Ehrenfels, Marty, Husserl, Meinong)

doctrinas básicas o céntricas y hasta cierta terminología. Las coincidencias terminológicas son particularmente significativas entre Husserl y Meinong, hasta el punto de que uno y otro, sin citarse, recaban empero cada uno para sí y contra el otro, la prioridad de ciertos fundamentales conceptos y términos, por ejemplo, el de objetos de orden superior. Todo esto parece indicar que los discípulos de Brentano deben a su maestro más aún de lo que hoy ya se reconoce. Pero este punto no podrá dilucidarse hasta que se hayan dado a la publicidad todos los trabajos de Brentano, y muy principalmente sus lecciones, lo que no ha sucedido hasta ahora.

3. Husserl llegó gradualmente a su concepción definitiva de la fenomenología. Habiendo venido al campo de la filosofía desde el de la matemática, su interés filosófico se concentró en las investigaciones filosófico-matemáticas de su primera obra, la *Philosophie der Arithmetik* (1891). En ella apuntan ya algunos de los temas definitivos de la fenomenología, como el de la existencia de objetos de un orden superior al empírico. Sin embargo, inducido por las ideas imperantes en la filosofía de la época, Husserl toma en ella una orientación y emplea un método psicologista. El fracaso de estas sus primeras investigaciones psicológico-matemáticas le lleva a las que tienen su expresión en las *Investigaciones lógicas* (1ª edición, 1900/1). Se propone revisar los fundamentos de su propio método y esto le conduce a la crítica del psicologismo y a investigar las cuestiones, céntricas en la lógica y en la teoría del conocimiento, que expone en dicha obra. En el curso de estas investigaciones descubre la fenomenología. En un principio, la toma por una psicología descriptiva de las vivencias y así la caracteriza en la primera edición de las *Investigaciones*. Pero ya en un «Bericht über deutsche Schriften zur Logik», publicado en 1903 en el *Archiv für systematische Philosophie*, se rectifica a sí mismo. La fenomenología se distingue

radicalmente de la psicología. Esta es la ciencia empírica de las vivencias empíricas. Aquélla, la ciencia eidética de las vivencias puras. La fenomenología es, además, una ciencia fundamental de la psicología, que suministra a ésta los conceptos esenciales que necesita para constituirse y progresar. Desde entonces Husserl desarrolla sistemáticamente su idea. En el año 1910 publica en la revista *Logos* el artículo «Die Philosophie als strenge Wissenschaft». En el año 1913, funda el *Jahrbuch für Philosophie and phänomenologische Forschung*, órgano de la escuela fenomenológica hasta estos días. En el primer tomo aparecen las «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie». En ellas expone Husserl el concepto y el método de la fenomenología y diseña el sistema de problemas que se plantean a la investigación fenomenológica. Y entre ese año y el año 1920 se completa la publicación de una segunda y definitiva edición de las *Investigaciones*, puestas en todo lo posible al nivel de las «Ideen».

4. La fenomenología ha tenido, ya desde la primera edición de las *Investigaciones*, una influencia y una expansión extraordinarias en la filosofía alemana, que continúan sin remitir, o más bien acrecentándose. En las indicaciones siguientes nos limitamos a dar idea de esta influencia y expansión en su sentido positivo, prescindiendo de la crítica y la polémica que ha suscitado, aunque ésta no daría ciertamente menor idea de su importancia.

Como era natural, entre los discípulos de Husserl, algunos se dedicaron a popularizar la fenomenología. Entre los trabajos de esta índole destacan: P. Linke, *Die phänomenale Sphäre und das reale Bewusstsein;* A. Reinach, «Vortrag über Phänomenologie» (en *Gesammelte Schriften);* A. Metzger, «La situación presente de la fenomenología» (en la «Revista de Occidente»). El libro de W. Reyer, *Einführung in die Phänomenologie*, es una exposición muy extensa, pero que no procede de la escuela fenomenológica.

Otros fenomenólogos se han dedicado a aplicar el método fenomenológico.

La fenomenología no se ha desarrollado en la forma misma que tiene últimamente en Husserl. Los continuadores de éste han separado en su sistema la parte central, que corresponde en nuestra exposición a la doctrina de las esencias, a la *epoché* fenomenológica y a la reducción y el método eidéticos, y han abandonado el resto, principalmente los elementos idealistas del sistema. La fenomenología se ha desarrollado, pues, en la forma de una investigación de las esencias materiales con arreglo al método eidético.

Así es como ha podido ser aplicada a todas las disciplinas de la enciclopedia filosófica. Citaremos sólo unos cuantos trabajos, que pueden servir de muestra de esta múltiple aplicación y general fertilidad del método. En psicología, y especialmente en la de la vida afectiva y volitiva, ha obtenido el método fenomenológico algunos de sus mayores éxitos, como puede juzgarse por: M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie;* A. Pfänder, «Zur Psychologie der Gesinnungen» *(Jahrbuch);* M. Geiger, «Fragment über den Begriff des Unbewussten und die psychische Realität». Pero también ha sido empleado felizmente en otras cuestiones psicológicas: P. Linke, «Phänomenologie und Experiment in der Frage der Bewegungsauffassung» (ib.), *Grundfragen der Wahrnehmungslehre,* que trata de la significación de la teoría de los objetos y de la fenomenología para la psicología experimental.

K. Schneider informa sobre «Die phänomenologische Richtung in der Psychiatrie». *(Philosophischer Anzeiger.)* A. Pfänder ha aplicado el método a la «Lógica». Entre otros lo han aplicado a la ontología, la teoría del conocimiento y la teoría de la ciencia, señaladamente M. Scheler, *Die Wissensformen und die Geselschaft;* A. Metzger, *Der Gegenstand der Erkenntnis;* H. Conrad-Martius, «Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Aussenwelt» (ib.), *Realontologie;* O. Becker, *Mathematische Existenz;* E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften.* Aunque extraño a la escuela, adopta el método y es el primero que intenta un completo análisis fenomenológico del conocimiento N. Hartmann en sus relevantes *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* Una ética de los valores sobre base fenomenológica la funda M. Scheler, «Der Formalismus in der Ethik» (ib.) y la desarrollan parcialmente el mismo Scheler en muchos de sus trabajos, D. von Hildebrand, «Die Idee der sittlichen Handlung» y «Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis» (ambos ib.) sistemáticamente N. Hartmann, *Ethik.* El empleo del método en estética es principalmente obra de M. Geiger, «Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses» (ib.) y «Zugänge zur Ästhetik». En filosofía de la religión, de Scheler, *Vom Ewigen in Menschen,* y de su discípulo O. Gründler, *Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica.* En filosofía del derecho hay ya toda una escuela fenomenológica: A. Reinach, «Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts» (en *Gesammelte Schriften),* F. Kauffmann, *Logik und Rechtswissenschaft, Die Kriterien des Rechts;* F. Schreier, *Grundbegriffe und Grundformen des Rechts,* y el hijo del fundador de la fenomenología, G. Husserl, *Rechtskraft und Rechtsgeltung.* En sociología y política: G. Walter, *Ein Beitrag zur Ontologie der Sozialen Gemeinschaften,* E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat.* Finalmente, su culminante empleo filosófico, en metafísica, que había emprendido el malogrado Max Scheler, es la actual tarea de Martín Heidegger, los dos discípulos de Husserl considerados como figuras preeminentes de la filosofía contemporánea.

5. A Scheler se debe, además de las múltiples aplicaciones del método fenomenológico que quedan reseñadas, una interpretación peculiar de la *epoché* fenomenológica, cuya idea puede

verse expuesta en *El puesto del hombre en el cosmos*. Scheler defiende el realismo volitivo. La vivencia de la realidad es obra exclusiva de la vida impulsiva. La reducción fenomenológica es el acto ascético de anular el impulso vital, para el cual el mundo se presenta como resistencia. La utilización del método fenomenológico, o más propiamente del método eidético y de su supuesto ontológico, la objetividad ideal de las esencias, se encuentra resumida en el primer trabajo del volumen póstumo *Philosophische Weltanschauung*. La estructura eidética del universo pone un límite infranqueable a la explicación de la ciencia positiva y debe reducirse en última línea al ser absoluto.

6. Heidegger, en su gran obra *Sein und Zeit*, después de una original exégesis del método fenomenológico como un *apophâineszai ta phainómena*, como un ir a las cosas mismas («Zu den Sachen Selbest!»), encuentra que el objeto más propio de tal método es la ontología y la metafísica. Para hacer la ontología del Ser debe partirse de la ontología de la vida *(Dasein)* como ontología fundamental, y al análisis fenomenológico de la vida está dedicado principalmente el único volumen de la obra hasta ahora publicado. En su lección «*Was ist Metaphysik?*» da un ejemplo concreto de investigación fenomenológico-metafísica con el problema de la nada.

LA CRÍTICA DEL PSICOLOGISMO EN HUSSERL

1. En el paso del siglo XIX al XX dio la filosofía una de las viradas más notables de su ruta histórica. La filosofía predominante en los dos tercios segundos del siglo pasado fue la que se llamaba a sí misma filosofía positiva o positivismo. Esta filosofía pretende reducir la realidad toda del universo al solo orden de los llamados fenómenos físicos y psíquicos. La pretensión nace de dos errores. El uno consiste en identificar lo real con lo dado, término con el cual se significa una objetividad que se presenta directa, auténticamente, al sujeto que somos cada uno de nosotros. El otro error consiste en identificar lo dado con el orden de los fenómenos físicos y psíquicos. Ambas identificaciones tienen un origen análogo. Nuestro conocimiento de la realidad se inicia con el de la realidad dada, y los fenómenos físicos y psíquicos son el orden de cosas dadas que solicitan con preferencia la atención y son, por ende, objeto expreso de la percepción del hombre ingenuo que somos cada uno de nosotros en la mayor parte de los momentos de nuestra vida. De aquí el identificar lo real inicialmente conocido por nosotros, y lo dado preferente y expresamente para nosotros en cuanto hombres ingenuos, con lo real y lo dado por naturaleza y en absoluto. Pero ambas identificaciones son erróneas. Hay realidades que no nos son dadas,

a pesar de lo cual no dejan de ser reales, y hay cosas que no son fenómenos físicos ni psíquicos, pero que, sin embargo, nos son dadas con la misma objetividad y autenticidad que estos fenómenos. Tales errores fuerzan al positivismo a mantener y tomar actitudes o acometer empresas absurdas. En cuanto a las cosas que, sin ser fenómenos físicos ni psíquicos, nos son, sin embargo, dadas, o no percibe sencillamente su presencia, como le pasa al hombre ingenuo; o se desentiende de ella, cómoda, pero poco concienzudamente, pues así se mutila de un modo arbitrario el área del conocimiento; o, por el contrario, se empeña en reducirlas dificultosamente al orden de los repetidos fenómenos, negándoles la autonomía ontológica a que tienen perfecto derecho. Estas dos últimas prácticas son las que ejercita asimismo con las realidades no dadas, que no puede ignorar, porque, aunque no dadas, son ya conocidas por el hombre ingenuo. Todas estas actitudes y empeños, esencialmente negativos, convergen en la hostilidad que es cifra del positivismo: la hostilidad a la metafísica, o sea a la teoría de las cosas dadas que no pertenecen al orden de los fenómenos físicos y psíquicos, y de las realidades que no nos son dadas, como cabe definirla por su efectivo contenido tradicional. Pero esta hostilidad a la metafísica implica para el positivismo —como para toda filosofía— una íntima contradicción: la que no puede menos de existir entre lo que pretende ser toda doctrina que se llama y se considera a sí misma auténtica filosofía —visión lo más íntegra y científica posible del mundo— y lo que ha de ser por fuerza toda doctrina que atente contra la autonomía e integridad de lo real y de lo dado, y es en efecto el positivismo: en parte una elevación de la imagen ingenua de las cosas al rango de definitiva y absoluta, y en total una depauperación de la imagen filosófica del universo.

2. La virada de la filosofía en el paso del último siglo al nuestro ha consistido en rectificar uno tras otro los dos yerros del

positivismo. Tal ha sido la empresa en que se ha hecho grande la fenomenología, sin disputa la dirección filosófica más representativa e influyente desde hace ya algunos lustros. La fenomenología ha rectificado ante todo el yerro de la identificación de lo dado con el orden de los fenómenos físicos y psíquicos. Decisiva en este sentido fue la ya memorable crítica del psicologismo hecha por Husserl en el tomo primero de sus *Investigaciones lógicas*, el libro fundamental de la fenomenología. El psicologismo es una forma relevante de precipitar el positivismo. Es el reflejo del sistema positivista del universo en el sistema de las disciplinas filosóficas. Si el positivismo reduce el universo al orden de los fenómenos físicos y psíquicos, el psicologismo funda en la psicología las disciplinas paralelas llamadas normativas, como la lógica y la teoría del conocimiento, o la ética, a cada una de las cuales corresponde, por lo tanto, una variedad homóloga del psicologismo; así, a las mencionadas el psicologismo lógico y epistemológico, el psicologismo ético. Una crítica del positivismo podía hacerse, pues, en la forma de una crítica del psicologismo. Y una crítica del psicologismo, en la de una de sus variedades paralelas. Es lo hecho por Husserl. La variedad sometida por él a la crítica es el psicologismo lógico —y epistemológico. Según la crítica de Husserl, la lógica —en el sentido de una teoría de la ciencia comprensiva de la teoría del conocimiento— no puede fundarse exclusivamente en la psicología, como sostiene el psicologismo, porque la lógica tiene por objeto un orden ideal irreductible al orden de los fenómenos psíquicos, objeto de la psicología. Posteriormente demuestra Scheler que también a la ética corresponde un orden de valores autónomos. Y, en general, la fenomenología se ha complacido en desplegar ante nuestra vista, junto a la doble muchedumbre de los fenómenos físicos y psíquicos —objeto éstos últimos de su particular atención—, la perspectiva no menos multitudinosa de los objetos ideales, entre

quienes la sola especie de los valores comprende ricas variedades. Los objetos ideales nos son dados con la misma objetividad y autenticidad que los fenómenos físicos y psíquicos, aunque sean irreductibles a éstos y no nos sean dados por medio de la misma forma del conocimiento que ellos. Las consecuencias histórico-filosóficas de la crítica del psicologismo hecha por Husserl han traído, pues, la total rectificación del yerro positivista de identificar lo dado con el orden de los fenómenos físicos y psíquicos.

3. Pero si la crítica de Husserl era una crítica acabada del psicologismo lógico, las mencionadas consecuencias de ella no eran una superación definitiva del positivismo. Mientras no rectificasen el otro yerro positivista, el de la identificación de lo real con lo dado, la filosofía en general y la fenomenología en particular seguirían siendo en buena proporción positivismo, con sus absurdos y su íntima contradicción. Pero la fenomenología en particular y la filosofía en general han emprendido resueltamente en estos últimos tiempos la rectificación de dicho yerro y la superación definitiva del positivismo. Actualmente, lo dado, integrado ya de antes con lo ideal, se completa con lo no dado, pero también real. Nada presente se deja escapar a la atención, en nada se osa mutilar el área del conocimiento, a nada se quiere negar su autonomía ontológica. Se restaura la metafísica, incluso en aquella parte que más y mejor merece por su contenido tradicional el nombre: la que se ocupa con la estructura general de la realidad y con las realidades no dadas exigidas por esta estructura. Se mantiene en su rango la imagen ingenua de las cosas. Se devuelve a la imagen filosófica del universo su prístina riqueza. Se vuelve a la auténtica filosofía.

4. Esta vuelta ha venido efectuándose mucho más en un poderoso impulso de continuidad y creación que con un espíritu ponderado de reflexión y de autocrítica. La filosofía, como la ciencia, encuentra, empero, un factor esencial de su progreso en la crítica de este su propio progreso. Como la fenomenología hizo en su

hora un problema del positivismo y sometió éste a revisión crítica, y a ello ha debido su expansión mucho de su notoria rapidez, seguridad y anchura, así ahora parece, pues, conveniente hacer un problema de la propia fenomenología y someterla a su vez a crítica revisión. Inspirado en esta idea, el presente trabajo hace su problema del memorable momento inicial de la fenomenología: la crítica del psicologismo hecha por Husserl. El orden ideal, última instancia de esta crítica, no es un orden tan apodíctico y evidente, tan definitivo y autónomo, como aparece en ella. Por el contrario, su mera existencia o entidad y el conocimiento de ella proponen problemas cuya solución sólo se logra en estratos a la vez más hondos y más amplios del conocer, en que la estructura de los órdenes del ser no presenta ciertamente el aspecto que mostraba en el positivismo, pero tampoco precisamente el que ofrece en la crítica de Husserl. Estos estratos son metafísicos. En el mismo momento inicial de la fenomenología alentaba, pues, una necesidad *objetiva* de llegar hasta la metafísica. Mostrarlo así, y a la vez bosquejar el cuadro de problemas metafísicos que plantea la crítica de Husserl, e indicar la medida y la forma en que el desarrollo posterior de la fenomenología, principalmente en el propio Husserl, los ha recogido y planteado en efecto, y ha intentado resolverlos, tal es la finalidad de este trabajo, chico ensayo de contribución a la historia crítica de la fenomenología en particular y de la filosofía contemporánea en general, y, por tanto, a esta misma filosofía.

I

5. Con arreglo a lo antes dicho, el psicologismo lógico es la variedad del psicologismo relativa a la lógica, es la teoría que sostiene que la lógica se funda en la psicología. Habitualmente, esta teoría es formulada y defendida por los psicologistas y discutida

por sus adversarios antipsicologistas en una vaga relación a la lógica en general. A lo sumo, los psicologistas aplican en especial su doctrina a los llamados principios o leyes del pensamiento, particularmente al destacado principio de contradicción. La aplicación a los demás principios o leyes que integran la parte tradicionalmente más característica de la lógica, a los principios y leyes de la silogística, es un hecho excepcional. Como estas leyes son reductibles a aquellos principios, se cree innecesario todo nuevo esfuerzo referente a ellas. Husserl, por el contrario, toma de continuo la teoría psicologista en una referencia muy precisa y concreta, no sólo al principio de contradicción, sino a principios y leyes silogísticas como el principio *nota notae nota rei*, el *modus Barbara* o el *modus ponens*. Este centrar en todo momento la discusión sobre tan señaladas leyes lógicas, tomadas en su tenor y sentido propios; este reiterado verificar las afirmaciones generales y abstractas en los ejemplos particulares y concretos, no es un simple acierto instintivo de buen dialéctico, ni una mera técnica aprendida en la escuela de lógica. Es un principio metódico cuya inspiración radica en el principio teorético mismo de toda la crítica de Husserl: en la objetividad ideal del orden lógico y en su evidencia intelectiva. No hay argumentos genéricos que puedan prevalecer contra esta objetividad y evidencia en el caso particular. «Podrá dejarse engañar por los argumentos psicologistas quien permanezca encerrado en la esfera de las consideraciones generales. Una simple mirada a cualquiera de las leyes lógicas, a su sentido propio, y a la intelección con que es aprehendida como una verdad en sí, pone necesariamente término al engaño». «La mayoría de los psicologistas están harto sometidos a la influencia de su prejuicio general, para pensar en comprobarlo sobre las leyes mismas de la lógica. Puesto que estas leyes tienen que ser psicológicas, por razones generales, ¿a qué demostrar en detalle lo que son realmente?». Mas por no hacerlo así es

por lo que «no se advierte que un psicologismo consecuente conduciría necesariamente a interpretaciones de las leyes lógicas, que serían extrañas a su verdadero sentido. No se advierte que estas leyes, entendidas naturalmente, no suponen nada psicológico (esto es, hechos de la vida psíquica), ni en sus fundamentos, ni en su contenido».

6. A la exposición y discusión de la teoría psicologista con arreglo a este método antepone Husserl unas consideraciones sobre las disciplinas teoréticas y las disciplinas normativas y prácticas, o —también aquí más en concreto— sobre las proposiciones puramente teoréticas y las normas y reglas prácticas que figuran en unas y otras. En general, estas consideraciones aclaran y precisan cómo las disciplinas y proposiciones teoréticas son fundamento de las disciplinas normativas y prácticas y de sus normas y reglas; en particular, permiten dar un sentido muy estricto y luminoso a la teoría psicologista y a toda la discusión sobre ella. Normas y reglas prácticas son proposiciones que implican siempre algo que tiene su expresión propia en una proposición puramente teorética. Normas y reglas prescriben en general un «debe ser» o un «hágase», fundándose en la relación existente entre un valor y una condición de él, o entre un medio y un fin, relación que encuentra en una proposición teorética su justa fórmula. Por ejemplo, la norma «todo A debe ser B» —todo hombre debe ser caritativo— implica entre el carácter B —el carácter de caritativo— y el valor del «buen A» —el hombre bueno— la relación de condición a cosa condicionada que se enuncia en la proposición: «B es condición del buen A» —la virtud de la caridad es condición de la bondad moral de la persona—, proposición puramente teorética, y no normativa, pues en ella ya no se prescribe nada, sino que tan sólo se enuncia la existencia objetiva de una relación. Toda norma o regla puede considerarse, por ende, como la aplicación o adaptación de una proposición puramente teorética,

hecha con una finalidad normativa o práctica. Y, a la inversa, cuando uno de los relatos de una relación es un valor que se impone como tal, o algo que puede tomarse por fin práctico, la relación invita a formular una norma o una regla que prescribe lo que es condición del valor o el medio de alcanzar el fin. Tal es el sentido en que puede con rigor decirse que toda proposición normativa y toda regla práctica tiene por contenido o fundamento una proposición puramente teorética —y, en general, toda disciplina normativa o práctica una disciplina teorética (o varias)—.

7. Tras de estos antecedentes, la teoría del psicologismo lógico puede concentrarse en dos tesis concretas: 1ª, los principios y leyes lógicas antes indicadas son normas o reglas, son proposiciones o leyes normativas —más especialmente, del pensamiento o del juicio—; y 2ª, son leyes normativas que tienen su fundamento teorético en leyes de la psicología.

8. En la primera de ambas tesis están de pleno acuerdo los psicologistas con los antipsicologistas. En su habitual referencia a la lógica en general, unos y otros conciben y definen ésta como una disciplina normativa y práctica, como un arte, cuya finalidad es dar normas y reglas para pensar bien, juzgar rectamente, llegar al conocimiento de la verdad y evitar el error, apreciar los fundamentos de prueba, etc. La letra de las definiciones varía mucho, la intención normativa y práctica está expresa o latente en todas. Y todas se refieren al pensamiento, el juicio o algo reductible en algún modo a estos conceptos básicos o céntricos.

9. Por lo que toca a la segunda tesis, es para los psicologistas cuestión *de hecho* que las proposiciones teoréticas que tienen por fundamento las leyes lógicas son leyes de la psicología. ¿A qué se refieren, en efecto, las leyes lógicas? O lo que es lo mismo: «¿De qué se habla en toda lógica? De las representaciones y los juicios, de los raciocinios y las demostraciones, de la verdad y la

probabilidad, de la necesidad y la posibilidad, del fundamento y la consecuencia y de otros conceptos próximos y afines a éstos. Pero ¿cabe pensar bajo estos títulos otra cosa que fenómenos y productos psíquicos? En cuanto a las representaciones y a los juicios, esto es claro sin más. Los raciocinios son fundamentaciones de juicios por medio de juicios; y fundamentar es una actividad psíquica. Los términos de verdad y probabilidad, necesidad y posibilidad, etc., se refieren a su vez a los juicios; lo que mientan sólo puede encontrarse, esto es, vivirse, en los juicios». Este contenido psicológico de la lógica, contenido efectivo, en creencia de los psicologistas, se refleja, naturalmente, en las distintas definiciones de la disciplina dadas por ellos. «Defínase el arte lógico como se quiera —como arte de pensar, de juzgar, de raciocinar, de conocer, de demostrar, de saber, de las direcciones del entendimiento en la persecución de la verdad o en la apreciación de los fundamentos de prueba, etcétera—, siempre encontramos actividades o productos psíquicos como objeto de regulación práctica». Este hecho tiene, por lo demás, su razón de ser. La regulación y, en general, la normación de un objeto supone el conocimiento de sus leyes. Luego la normación y regulación del objeto psíquico de la lógica suponen el conocimiento de leyes psicológicas.

10. En esta segunda tesis es en la que discrepan psicologistas y antipsicologistas. Vislumbrando la autonomía ideal del orden lógico y la consiguiente imposibilidad de reducir la lógica a la psicología, como hacen los psicologistas, los antipsicologistas se esfuerzan por encontrar un criterio distintivo de la lógica y la psicología. Erróneamente creen hallarlo apelando a aquel punto en que están de acuerdo con sus adversarios. Las leyes lógicas, leyes normativas según la primera tesis, común a unos y a otros, se diferencian justa y suficientemente por eso de las leyes de la psicología, que no son normativas, sino puramente teoréticas. «El

pensamiento puede ser objeto de una investigación científica, en un doble aspecto: primero, en cuanto es una actividad del espíritu, cuyas condiciones y leyes cabe investigar; segundo, en cuanto es un instrumento para la adquisición del conocimiento mediato, el cual no sólo admite un uso recto, sino también un empleo defectuoso, conduciendo en el primer caso a resultados verdaderos, en el segundo a falsos. Hay, pues, tanto *leyes naturales* del pensamiento, como *leyes normales* del mismo, *preceptos* (normas) por los cuales ha de dirigirse para conducir a resultados *verdaderos*. La investigación de las leyes naturales del pensamiento es misión de la psicología, pero la formulación de sus leyes normales es la misión de la *lógica*». «Sin duda, los distintos géneros de representaciones, raciocinios, etc., en cuanto fenómenos y disposiciones psíquicas, entran *también* en la psicología; pero ésta tiene con respecto a ellos un problema distinto que la lógica. Ambas ciencias investigan las leyes de estas operaciones; pero «ley» significa para ambas algo totalmente distinto. El problema de la psicología es investigar las leyes de la conexión real de los procesos de conciencia entre sí, como también con las disposiciones psíquicas respectivas y con los correspondientes procesos del organismo corporal. La ley significa aquí una fórmula sintética del enlace necesario y sin excepción en la coexistencia y en la sucesión. La conexión es casual. Pero la misión de la lógica es de índole totalmente distinta. La lógica no pregunta por los orígenes y consecuencias causales de las operaciones intelectuales, sino por la verdad de su contenido; pregunta qué cualidades *deben* tener y cómo *deben* transcurrir estas operaciones, para que los juicios resultantes sean verdaderos. Los juicios justos y los falsos, los intelectivos y los ciegos, van y vienen según las leyes naturales, tienen sus antecedentes y sus consecuencias causales, como todos los fenómenos psíquicos. Pero estas conexiones naturales no interesan al lógico; éste busca las conexiones ideales, que no

encuentra realizadas siempre, sino sólo excepcionalmente, en el curso efectivo del pensamiento». La diferencia entre la psicología y la lógica estaría, pues, justamente en la circunstancia de ser las leyes de la última normativas y las de la primera puramente teoréticas; en el punto de vista, por decirlo así, desde el cual considerarían ambas un mismo objeto: el pensamiento. La psicología lo consideraría desde el punto de vista causal y explicativo; la lógica, desde el punto de vista ideal y normativo.

11. Pero este modo de discurrir es precisamente el que no convence a los psicologistas, antes los confirma en su tesis. «La lógica es una tecnología del conocimiento. Pero ¿cómo podría prescindir de la cuestión de las conexiones causales? ¿Cómo podría buscar las conexiones ideales sin estudiar las naturales? Como si todo deber no necesitase fundarse en un ser... La cuestión de lo que se debe hacer es reductible siempre a la cuestión de lo que hay que hacer para alcanzar un objetivo determinado; y esta cuestión es sinónima a su vez de la cuestión de cómo *se alcanza efectivamente* el objetivo». El sentido de esta réplica psicologista a la distinción entre la lógica y la psicología hecha por los antipsicologistas, fundándose en el carácter normativo de la primera y el carácter teorético de la segunda, es que el punto de vista ideal o normativo está incluido en el causal o explicativo. Las leyes con arreglo a las cuales debe transcurrir el pensamiento para ser verdadero son las mismas leyes conforme a las cuales transcurre de hecho cuanto es verdadero. No hay motivo, pues, para establecer más distinción que, a lo sumo, la existente entre la parte y el todo.

12. La crítica de Husserl hace frente a todos estos pros y contras. Comprende las dos partes o se desenvuelve en los dos momentos que son esenciales a toda refutación por reducción al absurdo. Primero saca las consecuencias de la teoría psicologista y hace ver que son absurdas. Y entonces se remonta a las tesis

mismas en que se concentra la teoría y hace ver que son como sus consecuencias piden: falsas, al par que dilucida y despacha la discusión entre psicologistas y antipsicologistas.

13. Pongámonos por el momento, como dice Husserl, en el terreno de la lógica psicologista. Supongamos que las leyes lógicas sean efectivamente meras traducciones normativas de ciertas leyes psicológicas, o que el contenido y fundamento teorético de aquellas resida exclusivamente en éstas. En tal supuesto, las leyes lógicas no podrán tener caracteres distintos de los que tengan las leyes psicológicas. Veamos, pues, cuáles son los caracteres de estas leyes psicológicas.

14. Su carácter fundamental es el de ser leyes referentes a ciertos hechos de experiencia: a los hechos de la experiencia interna, a los cuales se refiere, como a su objeto, la ciencia psicológica entera. Las leyes psicológicas participarán, por lo tanto, de aquellos caracteres que, por ser derivados del carácter fundamental de leyes referentes a hechos de experiencia, son comunes a todas las leyes que poseen este carácter, a saber, además, de las leyes de la ciencia psicológica, las leyes de la ciencia de la naturaleza física. En primer lugar, todas estas leyes son leyes vagas o que carecen de exactitud. Si se las formula con estricta sujeción a los hechos de experiencia que les sirven de fundamento y cuyas leyes pretenden ser, se limitan a enunciar la coexistencia o la sucesión de ciertos hechos, coexistencia o sucesión regulares en general o de un modo aproximado, y nada más. No precisan lo que sucedería sin excepción en circunstancias determinadas con toda exactitud. Si se las enunciase de suerte que formulasen esto, rebasarían los límites de los hechos de experiencia en que se fundan y que pretenden legislar. Estas leyes, pues, o dejan de fundarse en la experiencia, esto es, dejan de ser leyes de la especie que son, o no pueden menos de ser vagas, es decir, no son leyes rigurosas, sino más bien reglas aproximadas. Para persuadirse de la

fidelidad de esta caracterización basta fijarse, por ejemplo, en las leyes meteorológicas. En segundo término, todas estas leyes son meramente probables. El único método de obtener y de fundamentar una ley referente a hechos de experiencia es el método *a posteriori* de la inducción, partiendo de estos hechos; pero, como es sabido, la inducción no prueba más que la mayor o menor probabilidad de las leyes obtenidas por medio de ella. Por último, el sentido de estas leyes implica la existencia de los hechos a que ellas se refieren, y supone también la existencia de estos hechos su fundamentación que parte de ellos. Cierto que no todas las leyes que figuran en la ciencia de la naturaleza física presentan estos caracteres. La ley de la gravitación, por ejemplo, es una ley de exactitud matemática. Pero en lo que tiene de exactitud matemática no está verdaderamente fundada en la experiencia. Fundada en la experiencia estaría tan sólo una ley que ya no tendría nada de matemáticamente exacta: «En la medida de nuestros conocimientos actuales, es una probabilidad teoréticamente fundada y de la mayor dignidad, que para la esfera de la experiencia asequible con los instrumentos presentes es válida la ley de Newton o una de las infinitas leyes matemáticas concebibles, que sólo difieren de la ley de Newton dentro de los límites de los inevitables errores de observación». Las leyes de que la de gravitación es ejemplo no destruyen, pues, antes confirman, lo dicho. Pero, prescindiendo de esto, las leyes de la psicología son análogas a las meteorológicas y no a la de gravitación. Si unas leyes como las de la asociación de las ideas, a las que la psicología asociacionista ha pretendido conceder en el orden psíquico pareja eminencia que en el físico se otorga a la ley de gravitación, se formulan con arreglo a lo que de ellas justifica la experiencia, son de una ruda vaguedad. Mas tan pronto como se intentase darles una formulación más exacta, dejarían de estar justificadas por la experiencia. Pues bien, si las leyes lógicas tuviesen por

exclusivo fundamento teorético las leyes psicológicas, tendrían necesariamente los mismos caracteres que éstas. Sobre bases teoréticas vagas, por ejemplo, sólo pueden fundarse reglas vagas.

15. Pero las leyes lógicas, ni son vagas, ni inductivas, ni meramente probables, sino, por el contrario, absolutamente exactas, *a priori* y apodícticamente evidentes y verdaderas. «Las llamadas leyes lógicas en sentido estricto, aquellas que... constituyen el núcleo propio de toda lógica..., los 'principios' lógicos, las leyes de la silogística, las leyes de las muchas formas de raciocinio... son de una exactitud absoluta. Toda interpretación que pretenda darles por base vaguedades empíricas, que pretenda hacer dependiente su validez de 'circunstancias' vagas, alterará de raíz su verdadero sentido». Por otra parte, «nada parece más patente que el hecho de que las leyes 'lógicas puras' son todas válidas *a priori*. Estas leyes no encuentran su demostración y justificación en la inducción, sino en la evidencia apodíctica. Lo justificado con evidencia apodíctica no son las meras probabilidades de su validez, sino su validez o verdad misma. El principio de contradicción no dice que es de *presumir* que de dos juicios contradictorios el uno sea verdadero y el otro falso; el modo *Barbara* no dice que si dos proposiciones de la forma: 'todos los A son B' y 'todos los B son C' son verdaderas, sea de *presumir* que la correspondiente proposición de la forma «todos los A son C» es verdadera». Y estas leyes lógicas tampoco implican en su contenido, ni suponen en su fundamentación la existencia de ningún hecho psíquico. «Si el psicologismo estuviese en lo cierto, deberíamos esperar en la teoría de los raciocinios reglas del tenor siguiente: con arreglo a la experiencia, una conclusión de la forma C y dotada del carácter de consecuencia apodícticamente necesaria, se une en las circunstancias X a ciertas premisas de la forma P. Luego para razonar 'correctamente', esto es, para obtener al razonar juicios de este señalado carácter, se ha de proceder con

arreglo a esto, y cuidar de que se realicen las circunstancias X y las respectivas premisas. Lo regulado sería entonces hechos psíquicos, y la existencia de estos hechos sería un supuesto de la fundamentación de las reglas y estaría incluida en el contenido de las mismas. Pero ni una sola ley del raciocinio responde a este tipo. ¿Qué dice, por ejemplo, el *modus Barbara?* Nada más que esto: 'Es válido en general para cualesquiera términos de clase, A, B, C, que, si todos los A son B y todos los B son C, también todos los A son C'. Y el *modus ponens* dice, formulado íntegramente: 'Es una ley válida para cualesquiera proposiciones, A, B, que, si siendo cierto que si A es válida, B también lo es, A es válida, B también lo es'. Estas y todas las leyes análogas no tienen nada de empíricas, ni de psicológicas». Por lo tanto, si las leyes lógicas tuviesen por contenido o fundamento teorético leyes psicológicas, su tenor literal tendría que ser completamente distinto del que es y, como consecuencia, sus caracteres serían justamente contrarios de los que son. Mas, según ya se dijo, tratándose de las leyes lógicas derivadas, los lógicos psicologistas no suelen descender a formularlas o interpretarlas en particular como pediría la concepción general que tienen de ellas.

16. Pero no es lo mismo, según ya también se dijo, tratándose del principio de contradicción. Este suele ser interpretado o formulado por ellos de acuerdo con su concepción general. Así, las diversas manifestaciones hechas por Stuart Mill acerca del principio de contradicción permiten resumir el sentido que éste tiene para el filósofo inglés en la fórmula siguiente: «Dos actos de fe opuestos contradictoriamente no pueden coexistir». Y típicas formulaciones psicologistas del mismo principio son también éstas, en parte coincidentes con la anterior: «la afirmación y la negación se excluyen en el pensamiento»; «en una conciencia no pueden existir simultáneamente juicios reconocidos como contradictorios»; «es para nosotros imposible creer en una contradicción

explícita», «nadie puede admitir que algo sea y no sea a la vez». Pues bien, todas estas fórmulas son inexactas e infundadas. «¿En qué circunstancias —habrá que preguntar— no pueden coexistir los dos actos de fe opuestos? En distintos individuos pueden coexistir muy bien, como todo el mundo sabe, juicios opuestos. Por tanto, deberemos decir más exactamente, exponiendo a la vez el sentido de la coexistencia real: en el mismo individuo, o mejor aún, en la misma conciencia, actos de fe contradictorios no pueden durar un momento por pequeño que sea». Pero aun así corregida la fórmula, ¿dónde están las inducciones psicológicas que justifican su admisión? ¿No habrá habido y no habrá todavía hombres que en ocasiones —por ejemplo, enredados por sofismas— tengan por verdaderas al mismo tiempo cosas opuestas? ¿Se han hecho investigaciones científicas para averiguar si ello no sucede entre los dementes, y acaso tratándose incluso de francas contradicciones? ¿Qué pasa en los estados de hipnosis, del delirio febril, etc.? ¿Es la ley válida también para los animales? Para escapar a estas objeciones, acaso el empirista limite su «ley» mediante adecuadas adiciones; por ejemplo, diciendo que sólo pretende ser válida para los individuos de la especie *homo* y además normales y en estado de constitución mental normal. Pero basta plantear la capciosa cuestión de la definición exacta de los conceptos «individuo normal» y «constitución mental normal», para reconocer cuán complicado y cuán inexacto se ha tornado el contenido de la ley de que tratamos. Por ende, si la criticada fuese la fórmula del principio de contradicción, éste sería todo lo contrario de lo que es. «Nuestro familiar *principium contradictionis*, que siempre fue considerado como una ley evidente, absolutamente exacta y válida sin excepción, resulta ahora el modelo de una afirmación toscamente inexacta e incientífica, que sólo consigue elevarse al rango de una presunción plausible después de muchas correcciones, que convierten su contenido aparentemente exacto

en un contenido muy vago». Pero lo que sucede es que aquella fórmula no «es realmente la ley de que hacemos uso en la lógica. Aquélla dice: en ciertas circunstancias subjetivas X (por desgracia no investigadas en detalle ni completamente determinables) no pueden coexistir en la misma conciencia dos actos de fe opuestos como el sí y el no. ¿Es esto realmente lo que los lógicos quieren decir, cuando dicen: «dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas»? Basta mirar a los casos en que usamos esta ley regulando las actividades del juicio, para reconocer que su sentido es muy distinto. En su formulación normativa dice evidentemente esto y nada más que esto: cualquiera que sea el par de actos de fe opuestos que se escojan —lo mismo si pertenecen al mismo individuo que si están repartidos entre distintos; lo mismo si coexisten en el mismo espacio de tiempo que si están separados por algún intervalo— es cierto con absoluto rigor y sin excepción, que los dos miembros del par en cuestión no son ambos justos, esto es, conformes a la verdad. Creo yo que no se podrá dudar de la validez de esta norma, ni siquiera por el lado empirista. En todo caso la lógica, cuando habla de las leyes del pensamiento, sólo trata de esta segunda ley, de la ley *lógica*, y no de aquella vaga «ley» de la psicología, totalmente distinta por su contenido y ni siquiera formulada hasta el presente». Lo anterior se refiere exclusivamente a la primera de las fórmulas antes citadas. Fácil es comprobar, empero, que lo mismo exactamente puede aplicarse a todas las demás.

17. El resultado es, por consiguiente, el mismo, tratándose del principio de contradicción en particular que de las leyes lógicas en general: interpretadas o formuladas con arreglo a la concepción psicologista, su tenor literal cambia completamente y, como consecuencia, se convierten de leyes absolutamente exactas, *a priori* y apodícticamente evidentes y verdaderas, en vagas e infundadas leyes empíricas meramente probables. Pero este

resultado implica para el psicologismo un profundo contrasentido y absurdo. Hacer de las leyes lógicas leyes empíricas meramente probables es extremo probabilismo y empirismo, es relativismo, y el probabilismo extremo y todo empirismo y relativismo son escepticismo en sentido riguroso, y el escepticismo en este sentido es un puro contrasentido, un puro absurdo.

18. Prescindiendo del sentido popular del término escepticismo, «se llama escépticas a todas las teorías filosóficas que pretenden, por razones de principio, limitar considerablemente el conocimiento humano sobre todo si dan por resultado excluir del dominio del conocimiento posible grandes esferas del ser real, o ciencias tenidas por particularmente valiosas, como, por ejemplo, la metafísica, la ciencia de la naturaleza o la ética, en cuanto disciplinas racionales». Pero nada de esto es escepticismo en sentido riguroso. En este sentido deben comprenderse bajo el título de escepticismo solas, aunque también «todas las teorías cuyas tesis afirman expresamente, o implican analíticamente, que las condiciones lógicas o noéticas de la posibilidad de una teoría, en general, son falsas». Toda teoría es, desde cierto punto de vista, conocimiento; desde otro punto de vista, una conexión de verdades. Supóngase, pues, una teoría que niegue explícita o implícitamente el conocimiento o la verdad, o una condición esencial del conocimiento, como, por ejemplo, la evidencia, o las leyes que radican en la esencia de aquella conexión de verdades, como son precisamente las leyes lógicas sobre las cuales se discute; semejantes teorías han sido las formas antiguas del escepticismo. Una teoría semejante niega lo que ella misma es, se invalida a sí misma, resulta un literal contrasentido, un absurdo. En cambio, la tesis de aquellas teorías que limitan considerablemente el conocimiento humano «está libre de todo *contrasentido* lógico y noético; su validez es sólo cuestión de argumentos y de pruebas». Por eso no deben considerarse como escepticismo en sentido riguroso.

19. Pues bien, y primero, el psicologismo hace de las leyes lógicas leyes meramente probables. «Pero, según esto, no podría juzgarse con certeza sobre la rectitud de ninguna afirmación; pues si las normas de toda rectitud son meramente probables, imprimirán necesariamente a todo conocimiento el sello de la mera probabilidad. Estaríamos, pues, ante el probabilismo más extremo. La misma afirmación de que todo saber es meramente probable sería sólo probablemente válida; y lo mismo esta nueva afirmación, y así *in infinitum*. Como cada nuevo paso rebaja en algo el grado de probabilidad del anterior, deberíamos inquietarnos seriamente por el valor de todo el conocimiento. Por dicha podemos esperar que el grado de probabilidad de estas series infinitas tenga en todo momento el carácter de las «series fundamentales» de Cantor, de tal suerte que el valor límite definitivo de la probabilidad del conocimiento en cada caso sea un número real > 0. Naturalmente, se escapa a estos peligros escépticos, admitiendo que las leyes del pensamiento son conocidas con intelección apodíctica», es decir, con evidencia intelectual o racional. Mas en el psicologismo no pueden ser evidentes las leyes lógicas. Luego el psicologismo es un probabilismo extremo que atenta contra una de las condiciones esenciales del conocimiento, la evidencia y la certeza, se invalida, por ende, a sí mismo como teoría, y es, en suma, escepticismo en sentido riguroso.

20. Es, segundo, escepticismo en este sentido todo empirismo, tanto el extremo como el moderado. El empirismo extremo es una teoría que sostiene que todo el conocimiento ha de fundarse en la experiencia, lo cual equivale a negar que haya un conocimiento evidente, es decir, que no necesita ser fundado. El empirismo moderado aplica esta tesis a las ciencias de hechos, pero exceptúa de ella a la matemática y a la lógica. El psicologismo es empirismo extremo, puesto que consiste precisamente en aplicar la tesis a la lógica. Bastará, por lo tanto, mostrar que es escepticismo

en sentido riguroso el empirismo extremo. Pues bien, toda fundamentación de un conocimiento supone ciertos principios, con arreglo a los cuales se lleva a cabo. Si estos principios no son evidentes, sino que necesitan ser fundados, su fundamentación supondrá a su vez ciertos principios. Si estos últimos principios son los anteriores, entonces se incurre en un círculo. Si no son los anteriores, sino otros nuevos, entonces se plantea respecto de ellos la misma cuestión y se incurre en un regreso hasta lo infinito. En cualquiera de los dos casos se niega la posibilidad de la fundamentación del conocimiento, o, lo que es lo mismo, del conocimiento que ha de ser fundado. El empirismo niega, en suma, el conocimiento evidente y el conocimiento fundado. Pero como él mismo, en cuanto teoría, ha de ser, o conocimiento evidente, o conocimiento fundado, se niega o invalida a sí mismo, es decir, resulta una teoría escéptica en sentido riguroso. Y con él lo resulta el psicologismo.

21. Por último, son también teorías escépticas en sentido riguroso todas las teorías relativistas. Así deben llamarse aquellas teorías que hacen toda verdad y todo conocimiento relativos al sujeto que en cada caso juzga. Si por este sujeto se entiende el individuo, se tiene el *relativismo individual* o el *subjetivismo*, en el sentido más propio de este término —el relativismo de Protágoras, si en su célebre sentencia se interpreta el hombre como el individuo humano. Según esta forma del relativismo, «es verdadero para cada uno lo que le parece verdadero; para el uno, esto, para el otro lo contrario, caso de que se lo parezca asimismo». Si por el sujeto se entiende una especie de seres, se tiene el *relativismo específico*. Con arreglo a él, «para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que, según su constitución, o según las leyes de su pensamiento, deba tenerse por verdadero». Si la especie tomada por término de la relación es la humana, el relativismo específico se determina como *antropologismo*.

Ambos relativismos, el individual y el específico, son formas particulares de un relativismo en un sentido más amplio del término, en el cual debe llamarse así toda teoría que haga relativa a ciertos hechos, cualesquiera que ellos sean, la verdad y todo lo que radica en la esencia de ésta, como las leyes lógicas. El relativismo individual hace la verdad y las leyes lógicas relativas a los hechos psicológicos que son las vivencias del individuo; el relativismo específico las hace relativas al hecho biológico de la constitución de la especie. Como se ve, el psicologismo es antropologismo. Hacer de las leyes lógicas leyes psicológicas es hacer las leyes lógicas relativas a la constitución de la especie humana. Las leyes psicológicas, y con ellas las leyes lógicas, serían distintas, si distinta fuese la constitución de la psique humana. Pues bien, el relativismo específico —y por ende el antropologismo y el psicologismo— y el relativismo en general son teorías de las que se invalidan a sí mismas, desvirtuándose en los puros contrasentidos y absurdos que definen el escepticismo en sentido riguroso. Como no es difícil demostrar.

22. Empecemos por el relativismo específico. Decimos, por ejemplo, que la proposición «el cielo es azul» es verdadera para nosotros, los individuos de la especie humana. ¿Qué queremos decir cuando decimos esto? Queremos decir, primero, que la significación de las palabras «el cielo azul» coincide con el color azul que el cielo tiene para nosotros, y segundo, que llamamos verdad a esta coincidencia de la significación de unas palabras con el objeto a que las referimos. Ahora bien, el relativista dice que la *misma* proposición podría ser falsa para los individuos de otra especie, v. gr., para los marcianos. ¿Qué quiere decir el relativista? No puede querer decir más que una de estas dos cosas: o que la significación de las palabras «el cielo es azul» no coincidiría con el color que el cielo tenga para los marcianos, o que, aunque coincidiese con él, sería falsa para los últimos. Si el relativista

quiere decir esto último, todo se reduciría a que los marcianos entenderían las palabras verdad y falsedad en sentido contrario que nosotros, esto es, a un equívoco. Si el relativista quiere decir que la significación de las palabras «el cielo es azul» no coincidiría con el color que el cielo tenga para los marcianos, con esto no podría querer decir a su vez sino una de estas tres cosas: o que la significación de las palabras «el cielo es azul» no sería la misma para los marcianos que para nosotros; o que la significación sería la misma, pero que el cielo no sería azul para los marcianos; o que la significación sería la misma y el cielo sería azul para los marcianos, pero que, a pesar de ello, la significación no coincidiría con el color azul que el cielo tendría también para los marcianos. Si el relativista quisiera decir lo primero, la proposición no sería en rigor la *misma*, como dice el relativista, y éste incurriría en un contrasentido. Si quisiera decir lo segundo, la proposición no sería falsa, pues si el cielo fuese, v. gr., rojo para los marcianos, éstos, o no expresarían la rojez del cielo por medio de las palabras «el cielo es azul», sino por medio de aquellas que significasen para ellos lo mismo que significan para nosotros las palabras «el cielo es rojo», o, si la expresaban por medio de aquellas palabras, sería, o porque no significarían para ellos lo mismo que para nosotros, y estaríamos en un caso anterior, o porque los marcianos no entenderían por expresar lo mismo que nosotros, y todo se reduciría a un equívoco como el de otro caso anterior. Mas si los marcianos no expresasen la rojez del cielo por medio de las palabras «el cielo es azul», la significación de estas palabras no sería falsa, como dice el relativista, y éste incurriría de nuevo en un contrasentido. Por último, si el relativista quisiera decir que, a pesar de significar las palabras «el cielo es azul» lo mismo para los marcianos que para nosotros, y de ser el cielo también azul para aquellos, la significación de dichas palabras no coincidiría con el color azul del cielo, el relativista vendría a decir

que una misma cosa —la significación— coincidiría y no coincidiría a la vez con una segunda cosa, también la misma —el color del cielo—, último y definitivo absurdo. Y no se replique que las dos cosas coincidirían *para nosotros* y no coincidirían *para los marcianos*. Porque con esto no cabe querer decir sino, o que las cosas no serían las mismas, sino unas para nosotros y otras para los marcianos, y volveríamos simplemente a casos anteriores, o que las cosas, a pesar de ser las mismas, coincidirían y no coincidirían a la vez, y esto es lo que es imposible y absurdo, sea para los marcianos o sea para nosotros.

23. Pero hay más. Hacer la verdad relativa a la constitución de una especie significa que no existirían más verdades que aquellas que la especie llegase a formular por virtud de su constitución. Pues bien, supongamos que no existiese ninguna especie. No existiría ninguna verdad. Pero el sentido de esta afirmación es evidentemente el de que existiría la verdad de que no existiría ninguna verdad. Un puro contrasentido. Supongamos también que una especie llegase a formular por virtud de su constitución la verdad de que no existía tal especie. O más en general, supongamos que todas las especies existentes en el mundo llegasen a formular por virtud de su constitución la verdad de que no existía el mundo. O supongamos que todas las especies existentes cambiasen de constitución y llegasen, por virtud de este cambio, a formular nuevas verdades, según las cuales habría cambiado la estructura del universo. Sería verdad que no existiría aquella especie o que no existiría el mundo, o que habría cambiado la estructura del universo, justamente en virtud de existir en verdad aquella especie, o de existir unas especies que formarían parte del mundo en verdad inexistente, o de cambiar la constitución de unas especies que serían ellas mismas productos de la evolución del universo. Puros contrasentidos y absurdos. Supongamos asimismo que una especie llega por virtud de su constitución a

formular la verdad de que ella existe. La verdad de la existencia de esta especie tendría su explicación en la existencia de esta especie, y los principios con arreglo a los cuales se llevase a cabo esta explicación tendrían a su vez su explicación también en la existencia de la especie que se explicaría con arreglo a ellos... Nuevo contrasentido y absurdo. Supongamos, en fin, que los individuos de una especie llegasen por virtud de su constitución a negar la verdad de proposiciones como «yo soy», «yo tengo esta o aquella vivencia». Estos individuos negarían la evidencia innegable de la percepción interna. ¡Todo puros contrasentidos y absurdos! Ahora bien, si en todos los anteriores «juicios hipotéticos» son las «tesis» contrasentidos y absurdos, es que, o son también contrasentidos y absurdos las respectivas «hipótesis», o son contrasentidos y absurdos los juicios hipotéticos mismos, por inferir tesis lógicamente absurdas, puros contrasentidos, de hipótesis que no lo serían. Pero en los juicios hipotéticos anteriores serán las hipótesis fundadas o infundadas, verdaderas o falsas, mas en ninguno son en sí un contrasentido o un absurdo. Pues no lo es la inexistencia de todas las especies; ni el llegar una especie a formular la verdad de su propia existencia; ni siquiera el llegar una especie a formular la verdad de su propia inexistencia, engañándose acerca de ella; ni el llegar todas las especies a formular la verdad de la inexistencia del mundo, engañándose de análogo modo; ni el cambiar las especies existentes de constitución y llegar por virtud de este cambio a formular nuevas verdades, según las cuales habría cambiado la estructura del universo; ni el llegar los individuos de una especie a negar la evidencia de la percepción interna. Luego los absurdos y contrasentidos radican en los juicios hipotéticos mismos, en que de hechos relativos a las especies se infieren verdades, esto es, que son puras expresiones particulares del relativismo específico.

24. Pasemos al relativismo en general. Hacer la verdad relativa a hechos, en el sentido de hacer dependiente de éstos la existencia de aquella, es hacer de las verdades hechos, pues de hechos no puede depender la existencia sino de otros hechos. Mas hacer de las verdades hechos es de suyo un contrasentido. Pues verdad no significa hecho, ni hecho verdad. Los hechos son temporales, en el sentido de que vienen a ser y dejan de ser en el tiempo. Las verdades no vienen a ser ni dejan de ser verdades en el tiempo; vienen a ser y dejan de ser conocidas en él. Otra cosa fuera sostener, por ejemplo, que «el juicio que expresa la fórmula de la gravitación no habría sido verdadero antes de Newton. Y bien mirado, sería realmente contradictorio y, *en general*, falso, pues la validez absoluta del mismo para todos los tiempos entra evidentemente en la intención de su afirmación». Las verdades sólo son temporales en el sentido de referirse —algunas— a los hechos temporales. Pero hacer de las verdades hechos conduce, además, a otros contrasentidos y absurdos. Hay leyes referentes a las verdades o cuyos objetos —los objetos legislados por ellas— son las verdades. Así, por ejemplo, las leyes que dicen: «es válido para toda verdad, A, que la proposición contradictoria no es verdad»; «es válido para todo par de verdades, A, B, que también las proposiciones conyuntivas y disyuntivas formadas con ellas son verdades»; «si tres verdades, A, B, C, están en tal relación que A es lo fundamental de B y B el de C, A es también el fundamento de C». Pues bien, si las verdades fuesen hechos, estas leyes serían leyes de hechos. Pero las leyes de hechos son leyes de la coexistencia y de la sucesión de los hechos. Luego las leyes de las verdades serían leyes de la coexistencia y de la sucesión de esos hechos especiales que serían las verdades. Mas las leyes de las verdades son ellas mismas verdades y, en cuanto tales, están sometidas a sí mismas. Esto aparejaría, desde el punto de vista de la sucesión, que cierto hecho,

a saber, una de las leyes de las verdades, empezase a existir en determinado momento, justamente con arreglo a sí mismo, que, sin embargo, no existiría antes. Y desde el punto de vista de la coexistencia aparejaría que cualquiera de las leyes de las verdades sería a la vez algo cuyo ser, en cuanto ser de un hecho, se agotaría dentro de unos límites determinados *hic et nunc*, y algo cuyo ser se extravasaría, sin embargo y en algún modo, de estos límites, en cuanto que sería válido para todos los demás hechos de la misma naturaleza.

25. Tales son las absurdas consecuencias de la teoría psicologista. Pero si tan rigurosas consecuencias de una teoría son absurdas, absurda o falsa ha de ser la teoría misma de que con todo rigor emanan. Y, en efecto, la teoría psicologista es falsa en cada una de las dos tesis concretas en que se concentraba.

26. Ante todo, psicologistas y antipsicologistas estaban conformes en que las leyes lógicas eran en general leyes normativas y, más especialmente, en que eran las leyes normativas del pensamiento o del juicio. Pero las leyes lógicas no son, primero y en general, normativas. Desde luego, su sentido propio no es normativo, sino puramente teorético. Basta, para verlo así y convencerse, formular justamente una ley como el principio de contradicción, o como el principio *nota notae nota rei*, o como la que expresa el *modus Barbara*, o el *modus ponens*. El principio de contradicción dice: «dos proposiciones contradictorias no pueden ser ambas verdaderas». El principio *nota notae nota rei*: «si todo objeto que tiene la nota A tiene también la nota B, y un objeto determinado, S, tiene la nota A, tiene también la nota B». Y el *modus Barbara*: «si todos los A son B y todos los B son C, también todos los A son C». Y el *modus ponens*: «si siendo cierto que si una proposición, A, es válida, otra proposición, B, también lo es, A es válida, B también lo es». El sentido de estas fórmulas no contiene, ni explícita, ni implícitamente, ninguna idea normativa.

Estas fórmulas no prescriben nada, no dicen que nada deba ser. Enuncian simplemente determinadas relaciones objetivas: la incompatibilidad de una de dos proposiciones contradictorias con la verdad, la inclusión de la nota de una cosa en la comprensión de esta cosa, la inclusión de la extensión de un grupo parcial en la extensión del grupo total, la validez de la tesis si la hipótesis es válida. Las leyes formuladas son, por ende, leyes puramente teoréticas. Lo que pasa es que ciertas leyes puramente teoréticas puedan dar normas y reglas, como pueden darlas —según se dijo en un pasaje anterior— todas las proposiciones teoréticas que enuncian relaciones uno de cuyos términos es un valor o un fin práctico. Así, por ejemplo, el teorema matemático que dice que el producto de la suma y la diferencia de dos números cualesquiera es igual a la diferencia de sus cuadrados da la siguiente regla: «para encontrar el producto de la suma y la diferencia de dos números basta obtener la diferencia de sus cuadrados». Análogamente, las leyes lógicas enunciadas dan estas normas o reglas, v. gr., «los actos en que se asiente a sendas proposiciones contradictorias —lo mismo si son simultáneos que sucesivos, ejecutados por un individuo que por individuos distintos— no son ambos justos o conformes a la verdad»; «el que juzga que todo A es B y que cierto S es A, ha de juzgar o debe juzgar que este S es también B», etc. Estas son efectivas normas y reglas, pero no son las mismas leyes anteriores, sino otras proposiciones de sentido distinto del de aquellas leyes, bien que derivado del de ellas; como tampoco la regla matemática anterior es el teorema correspondiente, sino una aplicación de él. La comparación hace ver también que no porque una proposición dé una norma o una regla ha de ser ella normativa y no puramente teorética. Si esto sucediese, no sería una proposición puramente teorética el teorema aducido. Luego tampoco las leyes lógicas han de ser normativas, y no teoréticas, porque den normas y

reglas. Pero no sólo no son en general normativas, sino que, segundo, tampoco las normas y reglas sacadas de ellas —según es menester decir después de las consideraciones anteriores— son las normas o reglas del pensamiento o del juicio, como sostienen más especialmente psicologistas y antipsicologistas, si por ello se entiende que aquellas normas o reglas son las únicas normas del pensamiento o del juicio. Una norma o una regla del pensamiento o juicio puede darla toda proposición teorética. El teorema antes aducido da, v. gr., esta norma o regla: «quien quiera juzgar bien acerca del valor del producto de la suma y diferencia de dos números, deberá juzgar que es igual a la diferencia de sus cuadrados —o deberá obtener la diferencia de sus cuadrados»—. Ahora bien, si toda proposición teorética puede dar una norma o una regla del pensamiento, es obvio que las normas y reglas sacadas de las leyes lógicas no son las únicas normas del pensamiento. Lo que pasa es que las normas o reglas lógicas tienen entre todas las normas y reglas posibles del pensamiento una vocación natural y preferente a la normación y regulación del mismo. Y la razón es que, mientras una proposición cual el teorema anterior se refiere a cosas como los números, las leyes lógicas se refieren a cosas como los juicios y las proposiciones y otras que parecen ser el pensamiento mismo o hallarse con él en una relación mucho más directa y estrecha que los números.

27. Pero estas cosas a que se refieren las leyes lógicas no son psíquicas. Ni, como consecuencia, son reductibles teóricamente las leyes lógicas a las leyes psicológicas, según rezaba la segunda tesis psicologista. Argumentaban los psicologistas a favor de esta tesis con el hecho del contenido de los tratados de lógica y con la razón de que las normas y reglas de esta disciplina habían de fundarse en las leyes psicológicas, puesto que la normación y regulación de un objeto supone el conocimiento de sus

leyes, y el objeto sometido a normas y reglas en la lógica es un objeto psíquico. Después de lo expuesto en el parágrafo anterior, es fácil mostrar que la normación y la regulación del objeto de la lógica no supone necesaria o exclusivamente el conocimiento de sus leyes y que, por lo tanto, la razón aducida no es válida. En efecto, si toda proposición teorética puede dar una norma o una regla del pensamiento o del juicio, es que la normación y la regulación de éstos no supone necesaria o exclusivamente su psicología. Queda, pues, tan sólo el argumento de hecho. El contenido de los tratados de lógica, y en especial el de aquella su básica primera parte que se intitula habitualmente lógica, teoría, doctrina o parte «elemental», parece corroborar de todo punto la tesis psicologista.

28. En esta parte tratan los lógicos de los conceptos, de los juicios, de los raciocinios y de los principios del pensamiento. Y no hay duda de que tratan de todo esto psicológicamente. Así, exponen el proceso de formación del concepto o hacen el análisis del acto de juzgar. Pero en otros momentos escriben los lógicos frases como ésta: «el sujeto del juicio *Dios es justo* es el concepto *Dios*». ¿Hablan en esto momentos los lógicos en términos psicológicos? ¿Aluden, v. gr., las palabras «el juicio *Dios es justo*» a algún fenómeno psíquico en la frase anterior? Con arreglo a la tesis psicologista aludirían, en efecto, a un conjunto de actos de pensamiento, a saber: todos aquellos actos en que determinados sujetos han pensado, piensan y pensarán en determinados momentos que Dios es justo, como el autor al elegir el ejemplo, el mismo autor al volver posteriormente sobre el mismo ejemplo, el lector al leer por primera vez este ejemplo, el mismo lector al leerlo por segunda vez, etc., etc. Pero ¿es así de hecho? No. De hecho nadie entiende por dichas palabras estos actos —ni siquiera el psicologista, salvo en el caso excepcional y característico de tratar expresamente de interpretarlas con arreglo a la concepción psicologista.

Lo que todo el mundo entiende por dichas palabras es el «Dios es justo», es decir, la significación de estas palabras entendida e interior y —según los casos— exteriormente afirmada como verdadera en cada uno de los actos por el sujeto correspondiente. Esto supone que la significación entendida y afirmada y los actos en que se la entiende y afirma son cosas distintas. Y, en efecto, lo son. Cosas caracterizadas por notas contradictorias son cosas necesariamente distintas y actos y significación están caracterizados por notas contradictorias. Los actos son una *pluralidad* indefinida de fenómenos psíquicos *distintos*—distintos en unos casos por el sujeto, en todos los casos por el momento o el tiempo y por el número. La significación se caracteriza por su rigurosa *unidad,* por su absoluta *identidad* en y para todos y cada uno de los actos y de los sujetos. La significación de las palabras «Dios es justo» es la misma, en el sentido riguroso de la identidad, para el autor en el momento de elegir el ejemplo y para el mismo autor en el momento de volver sobre él, para el lector en el momento de leer por primera vez el ejemplo y para el mismo lector en el momento de leerlo por segunda vez, y, en general, para todo sujeto posible y en cada uno de los momentos posibles. Y, sin embargo, patente es que los actos son rigurosamente distintos. Actos y significación son también, pues, cosas distintas. Luego, si los actos son fenómenos psíquicos, la significación no lo es, y, por lo tanto, las palabras «el juicio *Dios es justo*», que no aluden a los actos en que se piensa que Dios es justo, es decir, en que se entiende y se afirma como verdadera la significación de las palabras «Dios es justo», sino que aluden a esta significación, no aluden a ningún fenómeno psíquico en la frase elegida como ejemplo. Pero si de hecho nadie entiende por las palabras «el juicio *Dios es justo*» los actos repetidamente indicados, sino la significación de las palabras «Dios es justo», ¿cómo puede el psicologista tratar de interpretar aquellas palabras de otra manera?

El psicologista puede hacer esto sencillamente porque el término de «juicio» es un término equívoco. Actos y significación son cosas radicalmente distintas, pero estrechamente relacionadas. La significación es como el *contenido* de los actos en que se la entiende y afirma. Tan estrecha relación era, pues, singularmente apropiada para que se identificasen las dos clases de cosas relacionadas. Si la identificación ha tenido lugar en el sentido de reducir la significación a los actos y no los actos a la significación —como fuera también posible en principio—, ha sido, sin duda, porque los actos, fenómenos psíquicos, son para el hombre en su actitud natural o ingenua objetos de una presencia más llamativa y notoria que la significación. Ahora bien, la identificación de ambas clases de cosas ha traído, como consecuencia natural, la equívoca designación de ambas con un mismo término. En la frase «el sujeto del juicio *Dios es justo* es el concepto *Dios*» se llama de hecho juicio a la significación de las palabras «Dios es justo». En otras ocasiones se llama juicio al acto en que se entiende y afirma una significación. Si, a fin de evitar el equívoco, empleamos para designar la significación el término de «proposición», que tiene en este empleo su sentido más propio, podemos poner por ejemplo de esta segunda acepción del término «juicio», que es a su vez la más propia de él, esta frase: el juicio de que Dios es justo implica el asentimiento a la proposición que es su contenido —la significación de las palabras «Dios es justo»—. En esta frase, las palabras «el juicio de que Dios es justo» quieren decir: el acto de juzgar que Dios es justo. Para convencernos de ello y descubrir a la vez todo el alcance del equívoco denunciado, démonos cuenta de que las dos frases confrontadas representan dos tipos de análisis completamente distintos. En la frase «el juicio de que Dios es justo implica el asentimiento a la proposición que es su contenido», se hace el *análisis psicológico* del *acto psíquico* de juzgar que Dios es justo. Es, en efecto, este acto,

y no la proposición que es contenido de él, el que implica el acto de asentir. En cambio, en la frase «el sujeto del juicio *Dios es justo* es el concepto Dios», se hace el *análisis lógico* de la *proposición* (¡nada psíquico, según lo anterior!) *Dios es justo*. Es, en efecto, esta proposición, y no el acto de asentir a ella o de juzgar que Dios es justo, la que tiene por sujeto el concepto *Dios*. El acto de juzgar que Dios es justo tiene también su sujeto, pero en otro sentido; su sujeto es la persona que tal juzga, pero no el sujeto *Dios* de la proposición *Dios es justo;* y esta afirmación, de que el sujeto de un acto de juzgar es la persona que juzga, pertenece al análisis psicológico del acto y no al análisis lógico de la proposición. Pues bien, el psicologista cree que el término «juicio» tiene en las dos frases confrontadas, y en general en todas las frases, el mismo sentido, a saber: el sentido psicológico del acto de juzgar, que es, por la razón antes expuesta, el primero y, con mala consecuencia, el único que descubre. Cree también, pues, que ambas frases, y en general todas las análogas, representan en definitiva un mismo tipo de análisis, análisis psicológico. Cree por lo mismo que los lógicos hablan en todos los momentos en términos psicológicos y que la lógica toda se reduce a psicología del juicio o del pensamiento, ya pura, ya aplicada a la normación y regulación de éstos. Y cree, en conclusión, que el contenido de la lógica es una prueba de hecho a favor de su tesis. Mas después de lo expuesto resulta evidente que esta prueba se funda en dar a los términos técnicos de la lógica en *todos los casos* un sentido que tienen sólo en *algunos casos*. Es lo que sucede con los términos empleados en las definiciones de la lógica, en la apelación general al contenido de ella y en las fórmulas especiales del principio de contradicción que son características del psicologismo y hemos citado en parágrafos anteriores (9 y 16). Por lo que respecta a los empleados en las definiciones y en aquella apelación, basten las consideraciones anteriores sobre el central

término de «juicio», aplicables *mutatis mutandis* a los demás. Está indicado, en cambio, denunciar con breve detalle los equívocos latentes en aquellas fórmulas, únicas con las cuales tratan habitualmente los psicologistas de aplicar y probar también en detalle su concepción. Decía la primera que «dos actos de fe opuestos contradictoriamente no pueden coexistir». Ya se vio cómo esta fórmula no era ni exacta, ni fundada. ¿Por qué, pues, esta fórmula? Porque dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas ambas y el psicologista, que confunde las proposiciones con los actos de fe en ellas, confunde la exacta y bien fundada —en la evidencia— imposibilidad del ser —verdaderas— ambas proposiciones con la inexacta e infundada imposibilidad del co-existir los actos de fe. Análogamente se confunden en las tres últimas fórmulas —«en una conciencia no pueden existir simultáneamente juicios reconocidos como contradictorios», «es para nosotros imposible creer en una contradicción explícita», «nadie puede admitir que algo sea y no sea a la vez»— la imposibilidad del *ser-verdaderas ambas proposiciones* contradictorias o del *ser-efectivas ambas situaciones de hecho* (que algo sea y no sea) con la imposibilidad del *existir-en una conciencia simultáneamente* actos de juzgar reconocidos como contradictorios o del *creer* o el *admitir*. Resultado, parejas inexactitud y falta de fundamento que en el primer caso. Tampoco es exacto ni fundado, por último, que la afirmación y la negación se excluyen en el pensamiento —segunda fórmula— más que si se entiende por afirmación, negación y pensamiento, en vez de los actos de afirmar, negar y pensar, la proposición afirmativa, la negativa y el «reino» de las proposiciones en general. Todos los equívocos aludidos y expuestos pueden considerarse como manifestaciones parciales del gran equívoco de conjunto, por efecto del cual no advierte el psicologista que la lógica, y singularmente la elemental, es un guirigay de lógica pseudopsicológica y de psicología

auténtica, pero metida, so capa de ayuda, más bien a estorbar y perturbar en casa ajena. Es, en efecto, psicología cuando los lógicos exponen el proceso de formación del concepto o hacen el análisis del acto de juzgar. Pero es lógica *pura* de toda psicología cuando los lógicos clasifican los conceptos —singulares, particulares, universales, etc., etc.— y los juicios (las proposiciones, aquí) —existenciales, categóricos, hipotéticos, disyuntivos, etc., etc.—, cuando exponen las relaciones entre los conceptos —como las de extensión y comprensión— o entre los juicios (proposiciones) —como las de oposición y conversión—, cuando despliegan las formas del silogismo categórico —figuras, modos— y de los silogismos irregulares y compuestos—, en fin, cuando formulan los principios o leyes del pensamiento sin dejarse engañar por su interpretación psicologista. Estas teorías, las teorías lógicas dentro de la lógica, no se refieren a los actos del pensamiento, sino a las formas, a las relaciones y a las leyes de las significaciones. El contenido de la lógica elemental no corrobora, pues, la tesis psicologista; antes bien, pone de manifiesto su error y el origen del mismo. Y, en conclusión, queda probada la falsedad de las dos tesis psicologistas, demandada por las consecuencias absurdas de la teoría que en ambas se concentraba.

29. La crítica del psicologismo gravita sobre la distinción de los actos de pensamiento, y en general de los fenómenos psíquicos, por un lado, y de las significaciones, por otro; la confusión de ambos órdenes de cosas da origen a tesis de consecuencias absurdas. Ahora bien, si las significaciones no son los actos de pensamiento, ni partes o elementos psíquicos de ellos, pues no son en general fenómenos psíquicos, ¿qué clase de objetos son? Objetos de un orden radicalmente distinto del orden de los fenómenos, psíquicos o físicos. Hay que distinguir, en efecto, entre fenómenos, hechos u objetos reales y objetos ideales. Unos y

otros representan dos modos distintos del ser. Los hechos tienen ese modo de ser que se denomina existencia o realidad en sentido estricto: la existencia o realidad física o psíquica. Este modo de ser, el ser real, es en un solo momento del tiempo, es decir, se individualiza y agota en él. A momentos distintos, hechos distintos. De un momento del tiempo al otro nada se trasmite o trasvasa del ser real del hecho correspondiente al otro ni vale de aquél para éste. El acto en que acabo de pensar la frase anterior (la significación) ha sido, para no volver a ser jamás. Si vuelvo a pensar inmediatamente en la frase anterior, lo hago ya en otro acto, que es a su vez en el momento inmediato, para no volver a ser en ninguno absolutamente de los posteriores. Los objetos ideales no son de este modo, no son al modo de los hechos reales, no tienen existencia o realidad en sentido estricto, ni física, ni psíquica; mas no por ello se reducen a una pura nada, no por ello dejan de ser algo, de ser a su modo, de tener un ser, una peculiar existencia o realidad, que trata de sugerir el término «ideal». Este ser, el ser ideal, no es en un solo momento del tiempo, ni se individualiza ni agota en él. Es, antes bien, un ser tal, que, ajeno al curso del tiempo y como cerniéndose sobre él, es en todos sus momentos. A momentos distintos, no objetos ideales distintos. Idéntico, es el objeto ideal en cada uno de ellos. Íntegro se traslada o trasvasa de unos a otros y vale para todos. Así, la significación de la frase anterior es en este momento, en que pienso de nuevo en la frase, absolutamente la misma que en el momento anterior, en que pensé la frase por vez primera. Las significaciones, en efecto, participan del ser ideal, son objetos ideales. Y esta idealidad de las significaciones permite comprender de un modo pleno y definitivo el origen de las tesis psicologistas y de la posición de los antipsicologistas frente a ellas, el carácter a la vez riguroso y absurdo de las consecuencias de dichas tesis y el sentido entero de la crítica de Husserl.

30. No solamente los hechos, también los objetos ideales están sometidos a leyes. Hay, pues, leyes de hechos y leyes ideales. Tanto las unas como las otras son proposiciones puramente teoréticas, pues se limitan a enunciar las relaciones que se dan en la esfera objetiva, ya de los hechos, ya de los objetos ideales: las leyes de hechos, las relaciones de coexistencia y sucesión de éstos; las leyes ideales, otros tipos de relaciones, así, por ejemplo, las relaciones lógicas —relaciones como las de oposición entre las proposiciones—. Pues bien, sabemos, por una parte, que toda proposición teorética puede dar una norma del pensamiento y, por otra parte, que las proposiciones teoréticas que pueden traducirse en normas son aquellas que enuncian relaciones objetivas de cuyos relatos uno es un valor. Por consiguiente, para que toda proposición teorética pueda dar una norma del pensamiento es menester que toda proposición teorética se encuentre en uno de estos dos casos: o que ella misma enuncie una relación de cuyos relatos uno sea el pensamiento y el otro un valor; o, al menos, que esté en conexión con otra proposición que se encuentre en el caso anterior. Este último caso es el de la inmensa mayoría de las proposiciones teoréticas. Así, por ejemplo, el teorema matemático que dice que el producto de la suma y la diferencia de dos números es igual a la diferencia de sus cuadrados está en conexión con la proposición que dice que el juicio que tiene por contenido el teorema anterior es verdadero (la verdad del juicio, y en general del pensamiento, consiste en tener por contenido una proposición verdadera, y la verdad de la proposición consiste en coincidir con la relación objetiva enunciada por ella), y esta última proposición enuncia una relación entre el juicio, que es un acto del pensamiento, y un valor, el de la verdad. En el primer caso se encuentran, en cambio, las leyes lógicas, las cuales enuncian las relaciones existentes entre las formas de las significaciones, que son el contenido del pensamiento, y la

verdad de las mismas significaciones. Así, el principio de contradicción enuncia la relación existente entre las proposiciones contradictorias, que son una forma de proposiciones, y la verdad de las mismas. De esto se deduce que las leyes lógicas dan aquellas normas de la verdad del pensamiento que se derivan de la forma de los contenidos de éste, o que dicen que para que el pensamiento sea verdadero debe tener por contenido significaciones de tales o cuales formas, mientras que las demás proposiciones teoréticas dan aquellas normas de la verdad del pensamiento que se derivan de que éste tenga por contenido esas proposiciones teoréticas, o que dicen que para que el pensamiento sea verdadero debe tener por contenido tales o cuales proposiciones. Ahora bien, como las formas de las significaciones son comunes a un número indefinido de éstas, cada una de las normas derivadas de las formas de las significaciones vale para el número indefinido de significaciones de una misma forma, mientras que cada una de las normas derivadas de las proposiciones que pueden ser contenido del pensamiento sólo vale para el caso de la proposición correspondiente. Las leyes lógicas dan, pues, normas del pensamiento mucho más generales que las demás proposiciones teoréticas. Por otra parte, como las normas y las leyes generales son consideradas con razón como las normas y las leyes por excelencia, las normas derivadas de las leyes lógicas son por excelencia las normas del pensamiento. La generalidad de las normas derivadas de ellas da a las leyes lógicas, por lo tanto, una como vocación natural a la normación del pensamiento. Y esta vocación permite comprender, en suma, que tanto los psicologistas cuanto sus adversarios consideren las leyes lógicas como leyes normativas y, más concretamente, como las leyes normativas del pensamiento, o del juicio.

31. Los psicologistas reducen, además, estas leyes normativas de la lógica a las leyes teoréticas de la psicología. Las leyes con

arreglo a las cuales debe proceder el pensamiento para ser verdadero son, según ellos, las mismas con arreglo a las cuales procede de hecho cuando es verdadero. Y, consecuentemente, la explicación normativa del pensamiento con arreglo a las leyes lógicas es simple aspecto o derivado de la explicación causal del mismo con arreglo a las leyes psicológicas. Esta reducción se explica en general por aquella equívoca reducción del orden ideal de las significaciones al orden real de los fenómenos psíquicos que es supuesto del psicologismo. Las significaciones son autónomas frente a los fenómenos psíquicos en el orden del ser. La autonomía de las leyes integrantes de la lógica frente a las leyes componentes de la psicología es el mero reflejo que la autonomía ontológica de las significaciones tiene en el orden de las leyes y de las disciplinas filosóficas. Es obvio, en cambio, que quien no descubre el orden ideal, ontológicamente autónomo, de las significaciones, sino que sólo percibe el orden real de los fenómenos, no puede ver dos órdenes de leyes, ni dos órdenes de explicación con arreglo a estos dos órdenes de leyes. Pero la reducción se explica, de un modo más concreto, por ciertas confusiones particulares. La primera proviene de los usos, en este caso abusos, de las ciencias de la naturaleza física. Es harto frecuente, en efecto, confundir las leyes con arreglo a las cuales transcurren los procesos de la naturaleza y las causas de estos procesos, es decir, la regla del proceso con un miembro del mismo. A esta confusión se agrega, como caso particular de la general confusión de los contenidos del pensamiento con los actos que los contienen, la confusión de la ley que es contenido de un acto con este acto. Ahora bien, los actos cuyo contenido es una ley pueden influir causalmente sobre el curso del pensamiento, como todos los demás actos. Mas los actos cuyo contenido es una ley lógica o una ley normativa del pensamiento suelen influir sobre el curso de éste derivándolo hacia actos cuyos

contenidos se ajustan a la ley contenido de aquéllos. El psicologista, habituado a la confusión de las leyes con las causas y de las leyes con los actos, cree, pues, que la causa de que el curso del pensamiento derive hacia actos cuyos contenidos se ajustan a las leyes lógicas son estas mismas leyes, no los actos de que ellas son contenido, y que la explicación normativa del pensamiento se reduce, por lo tanto, a su explicación causal con arreglo a las leyes lógicas, consideradas como leyes causales o psicológicas. Pero quien reconoce la dualidad de los órdenes, ideal y real, comprende que hay que distinguir entre los actos que constituyen el curso del pensamiento y las proposiciones que son contenidos de estos actos, entre las leyes que enuncian las relaciones causales del curso (explicación causal) y las leyes que enuncian las relaciones de los contenidos con la verdad (explicación normativa). Las leyes con arreglo a las cuales procede de hecho el pensamiento cuando es verdadero —y cuando es falso— son las primeras, las psicológicas; aquellas con arreglo a las cuales debe proceder para ser verdadero son las segundas, las lógicas. El pensamiento es verdadero cuando con arreglo a las leyes psicológicas, como así tiene que ser, llega a actos cuyos contenidos son verdaderos con arreglo a las leyes lógicas, como así debe procurarse que sea. La distinción hecha explica también otro yerro de los psicologistas. Afirman éstos que, como la normación de un objeto supone el conocimiento de sus leyes, la normación del objeto psicológico de la lógica supone el conocimiento de las leyes psicológicas. En contra de esta afirmación vimos ya en un pasaje anterior que la normación del pensamiento no supone exclusivamente las leyes psicológicas del mismo, desde el momento en que toda proposición teorética puede dar una norma para él. Ahora comprendemos que las leyes cuyo conocimiento supone de un modo directo la normación del pensamiento son las lógicas, no las psicológicas. Si también supone

éstas y todas las demás proposiciones teoréticas, es sólo en el sentido indirecto expuesto en el parágrafo anterior.

32. Los antipsicologistas advierten la autonomía de la lógica frente a la psicología, pero la fundan en el carácter normativo de las leyes lógicas, a diferencia del puramente teorético de las psicológicas. A los psicologistas esta diferencia les parece, y con razón, insuficiente para fundar aquella autonomía; las leyes normativas se reducen por el contenido teorético a las leyes teoréticas. La autonomía de la lógica frente a la psicología no se funda en el carácter normativo de las leyes de la primera, a diferencia del teorético de las de la segunda, sino en ser las leyes lógicas las leyes —teoréticas también— de un orden de cosas autónomo frente al orden de cosas sometido a las leyes psicológicas. El error de los antipsicologistas en este punto proviene, pues, de vislumbrar, sin acertar a distinguir claramente, el orden ideal autónomo de las significaciones.

33. Las leyes lógicas reducidas a leyes psicológicas cambiaban totalmente de sentido y de caracteres y este cambio representaba un probabilismo, un empirismo y un relativismo que se denunciaban como ese contrasentido que se invalida a sí propio y constituye el escepticismo en sentido riguroso. Nada más natural. Las leyes psicológicas son leyes fundadas en la experiencia y como consecuencia meramente probables y relativas. Estos caracteres tienen su razón última en los caracteres del ser a que las leyes se refieren; en los caracteres del ser tienen también su razón los caracteres del conocimiento del ser. El ser de los hechos —aquél al que las leyes psicológicas se refieren— ha sido caracterizado ya como un ser que se agota en el momento en que es, y por lo tanto como un ser que varía de un momento para el otro. El conocimiento puro de este ser no puede, por consiguiente, rebasar los límites que este ser mismo no traspone. Las leyes fundadas puramente en la experiencia, las cuales, en cuanto leyes, han

de ser generales, pero, en cuanto leyes de hechos, no pueden tener sino fundamentos encerrados dentro de los límites esenciales a los hechos, resultan en su generalidad meramente probables. Por otra parte, resultan leyes de un valor meramente relativo, ya que a otros hechos, otras leyes. Pues bien, como las leyes lógicas son las que suministran las normas para juzgar de la certeza o probabilidad, del valor absoluto o relativo de toda tesis, su reducción a psicológicas equivale a sentar la tesis de que toda tesis es meramente probable y relativa. Pero esta tesis ¿es también ella meramente probable y relativa? Claro es que no se presenta como tal. Claro es que pretende ser muy otra cosa. Su cabal sentido es más bien éste: es tesis absolutamente cierta y válida que toda tesis es meramente probable y relativa. Que éste sea el cabal sentido de la tesis no es arbitraria casualidad, antes bien necesidad profunda. En toda tesis hay que distinguir dos cosas. Toda tesis ha de ser, es por necesidad algo y no otra cosa, ha de realizar por necesidad una determinada esencia y no otra: toda tesis es posición cierta y absoluta de algo. Si no fuese esto, no sería, ni la llamaríamos tesis. Si no se tratase de una posición de algo, o de una posición cierta y absoluta, sino probable y relativa, sería y la llamaríamos otra cosa, acaso hipótesis. Toda tesis supone, pues, la esencia que realiza, o tiene por condiciones esenciales de su posibilidad, de su ser, las notas o conceptos comprendidos en esta esencia: posición cierta y absoluta de algo. La tesis enunciada no puede ser, en cuanto tesis, excepción. En cuanto tesis, también ella supone esa esencia; también ella tiene por condiciones esenciales esas notas o conceptos; también ella es, por esencial necesidad y por su cabal sentido, posición cierta y absoluta de algo, tesis absolutamente cierta y válida. Pero, además de lo que toda tesis supone hay otra cosa: lo que toda tesis pone. Justamente por ser toda tesis posición cierta y absoluta de algo, ha de poner en esta forma algo. Si no, tampoco sería, ni

la llamaríamos tesis, pues no se realizaría la esencia, no cumpliría las condiciones esenciales de toda tesis. Lo que pone, por ende, la tesis enunciada, que tampoco en este punto puede ser excepción, es precisamente lo que expresa su enunciado: toda tesis es (posición de algo) meramente probable y relativa. Salta ahora a la vista que la tesis enunciada es un puro contrasentido entre las dos partes de su cabal sentido; entre lo que pone la mera probabilidad y relatividad de toda tesis y lo que supone —su propia certeza y validez absoluta en cuanto tesis—. La tesis enunciada es, por lo tanto, una tesis que se invalida a sí misma; pues para escapar a su contrasentido no cabe más que una de dos cosas que vienen a parar en la misma: renunciar a la tesis. No cabe, en efecto, más que renunciar a lo que la tesis pone —a la mera probabilidad y relatividad de toda tesis—, o renunciar a lo que la tesis supone, a su propia certeza y validez absoluta, o en general a la esencia de toda tesis, con lo cual renunciamos, en definitiva, también a la tesis enunciada, con lo que ella pone. Pero a la tesis enunciada equivalía, recordemos, la reducción de las leyes lógicas a leyes psicológicas meramente probables y relativas. Renunciar a la tesis enunciada equivale, pues, a renunciar a esta reducción o a reconocer la certeza y validez absoluta de las leyes lógicas. Mas para que las leyes lógicas sean absolutamente ciertas y válidas es menester que no estén fundadas en la experiencia y, en definitiva, que no se refieran al ser de los hechos, como están fundadas en aquélla y se refieren a éste las leyes psicológicas. La absoluta certeza y validez de las leyes lógicas exige, por ende, otro modo del ser que el ser real de los hechos y otra forma del conocimiento que el conocimiento fundado en la experiencia. Este ser es el ser ideal de las significaciones y esta forma del conocimiento es el conocimiento fundado en la evidencia intelectiva. Como los caracteres de las leyes psicológicas tenían su razón en los caracteres del ser real, así los

caracteres de las leyes lógicas tienen la suya en los caracteres del ser ideal. El ser ideal es, según ya también vimos, idéntico para todos los momentos del tiempo. Sus leyes pueden tener, pues, una absoluta universalidad e inmutabilidad y con ellas una certeza y una validez absolutas. El ser ideal, he aquí el último fundamento, el principio —fundamento o principio estrictamente ontológico, pues— de la crítica toda de Husserl. Él sólo permite comprender con plena y decisiva claridad el sentido y el error del psicologismo, el sentido y el rigor de sus consecuencias y el sentido y el método de la crítica de Husserl.

34. Resumamos este último sentido y expliquemos sumariamente este método. La crítica de Husserl puede considerarse como una demostración de la existencia del ser ideal por reducción al absurdo. Si no se admite la existencia del ser ideal, hay que sentar la tesis de que las leyes lógicas se reducen a las psicológicas. Pero si se siente esta tesis, se acaba en el contrasentido del escepticismo. A la inversa, pues, si se quiere evitar este contrasentido, es menester sentar la tesis de la autonomía de las leyes lógicas, la cual implica a su vez el reconocimiento del ser ideal. En cuanto al método de Husserl en esta crítica, empezamos la exposición de ella indicando que consistía en acudir a las leyes lógicas en su sentido propio y concreto, y que estaba inspirado en el principio de toda la crítica, en la objetividad ideal del orden lógico. Ahora comprendemos la profunda raíz de esta inspiración y la certera índole del método nacido de ella. Si cabe demostrar la existencia de un ser por medio de argumentos, no cabe demostrarla por medio de ese argumento decisivo que es mostrar el ser mismo existente, si no es mostrando este ser en su auténtica e individual personalidad, por decirlo así. Sólo mostrándola de este modo cabe también vencer las dificultades de visión que para nosotros presenta el ser de aquellos objetos que por naturaleza

no son los más inmediatos y patentes para nosotros, que es justamente lo que sucede con los objetos ideales y entre ellos con las significaciones.

35. La exposición de la crítica de Husserl no estaría completa, si no expusiéramos también una comparación que en Husserl corre paralela a toda su crítica, pero que aquí, para no repetir y abreviar, puede ser expuesta en síntesis al final. Es la comparación entre la lógica y la matemática. Dos cosas hay que considerar en ella: su fundamento y su alcance. En cuanto al primero, radica, como el de toda comparación, en la analogía entre los términos de ésta. Para Husserl, la analogía entre la lógica y la matemática reside, no sólo en que el orden lógico de las significaciones y el orden de los entes matemáticos, por ejemplo, de los números, coinciden ambos en el ser *ideal* —también los números son para Husserl objetos ideales—, sino en que ambos representan dentro del ser ideal un ser *formal*, a diferencia del ser material de otras entidades ideales. Para los efectos de la crítica del psicologismo basta aquella primera coincidencia en el ser ideal. Ella sola da ya a la comparación todo su alcance. En el orden de la aritmética, por ejemplo, hay que distinguir, como en el orden de la lógica, entre los actos del pensamiento y el contenido ideal de estos actos, entre las leyes empíricas de estos actos y las leyes ideales de sus contenidos, entre la explicación causal del curso de los actos con arreglo a aquellas leyes empíricas y la explicación normativa de los mismos con arreglo a estas leyes ideales. En el orden de la aritmética, los contenidos ideales son los números con sus propiedades y relaciones; los actos de pensamiento, aquellos actos en que estos números, propiedades y relaciones son contados, definidos, calculados, etc. No hay números sin actos de numeración, sumas sin actos de adición, etc. Pero los números no son los actos en que se numera, sino lo numerado en ellos, ni las sumas son los actos en que se adiciona, sino

lo adicionado en ellos, etc. Por eso los teoremas de la aritmética, que se refieren a los números, sus propiedades y relaciones, no son proposiciones psicológicas, como lo son, por el contrario, las proposiciones referentes a los actos psíquicos de numerar, adicionar, etc., a sus caracteres psicológicos, a sus relaciones causales de coexistencia, sucesión, etc. Si todo esto no fuese así, la aritmética sería una parte de la psicología, absurdo que nadie ha sostenido aún. Mas, a la inversa, si la aritmética no es una parte de la psicología, es porque, en definitiva, los números constituyen un orden ideal irreductible al orden de los fenómenos psíquicos. En cuanto a la distinción entre la explicación causal del curso de los actos del pensamiento aritmético con arreglo a las leyes psicológicas y la explicación normativa de los mismos con arreglo a las leyes ideales de sus contenidos —los teoremas de la aritmética—, puede hacerse comprensible en pocas palabras por medio de una imagen usada por Husserl en su crítica y justamente famosa, porque da una intuitiva claridad a la distinción entre el orden real y el orden ideal en que se funda toda esa crítica. Es la imagen de la máquina de calcular. El funcionamiento de una máquina de calcular puede explicarse con arreglo a dos clases de leyes: las mecánicas y las aritméticas. La máquina de calcular funciona, en efecto, de tal modo que, moviéndose con arreglo a las leyes mecánicas, da sus resultados con arreglo a las leyes aritméticas. Sus resultados se explican con arreglo a las leyes aritméticas, no a las mecánicas, pero sus movimientos se explican con arreglo a las leyes mecánicas, no a las aritméticas. Análogamente, el pensamiento se mueve con arreglo a las leyes psicológicas, no a las aritméticas ni a las lógicas, pero sus resultados, las proposiciones aritméticas o las proposiciones en general a que en su movimiento llega, son verdaderas o falsas con arreglo a los teoremas de la aritmética o a las leyes de la lógica.

II

36. La finalidad estricta y expresa de la crítica del psicologismo lógico hecha por Husserl era demostrar que la tesis de que la lógica es una parte y una aplicación normativa y práctica de la psicología es una tesis absurda y, como consecuencia, que la lógica —en sus partes más propias, histórica y doctrinalmente— es una disciplina teorética-filosófica independiente de la psicología. Pero la significación histórica de esta crítica de Husserl ha rebasado ampliamente los límites de su finalidad estricta y expresa. Esta crítica de Husserl ha llegado a ser considerada posteriormente como el paso decisivo en la superación del positivismo que ha sido llevada a cabo por la filosofía de nuestro siglo, paso que habría consistido en la fundamentación de un orden del ser irreductible al ser de los hechos, así físicos como psíquicos. Por consiguiente, todo estudio histórico-filosófico y crítico que quiera hacer plena justicia a esta crítica habrá de considerarla, no tanto desde el punto de vista de su finalidad estricta y expresa, o como una simple crítica del psicologismo lógico y fundamentación de la lógica pura, cuanto desde el punto de vista de su significación histórica, o como toda una superación del positivismo y fundamentación del ser ideal. Pues bien, consecuentes con esta afirmación, en esta segunda parte de nuestro trabajo nos proponemos examinar hasta qué punto la crítica del psicologismo lógico hecha por Husserl tiene este valor de superación del positivismo y fundamentación del ser ideal, y por qué lo tiene hasta un determinado punto y no más allá. En el curso de este examen iremos realizando aquello que en las palabras preliminares de este trabajo (4) dijimos ser la finalidad del mismo, a saber, mostrar la necesidad objetiva de llegar hasta la metafísica que alentaba en el mismo momento inicial de la fenomenología, la crítica del psicologismo lógico por Husserl, y bosquejar el cuadro de problemas

metafísicos que plantea esta crítica e indicar la medida y la forma en que el desarrollo posterior de la fenomenología, principalmente en Husserl, los ha recogido y planteado y ha intentado resolverlos.

37. Para hacer debidamente el examen que nos proponemos, empezaremos por reducir la crítica de Husserl a la serie escueta de las proposiciones que la integran esencialmente, enumerándolas en el orden en que lógicamente se siguen.

a) Las leyes de hechos son meramente probables y aproximadas.

b) Las leyes lógicas son evidentes y exactas.

c) Luego las leyes lógicas no son leyes de hechos.

d) Las leyes lógicas son leyes de unos objetos que no son hechos.

e) Luego hay unos objetos que no son hechos.

f) Si las leyes lógicas son meramente probables y aproximadas, toda tesis es meramente probable y aproximada.

g) «Toda tesis es meramente probable y aproximada» es un contrasentido.

h) Luego las leyes lógicas no son meramente probables y aproximadas.

Luego *c) d) e)*.

De estas proposiciones, *c) e) h)*, son meras conclusiones lógicas, *f)* una proposición gnoseológica invocada como reconocida universalmente por válida; ni una, ni otras, deben ser, pues, consideradas aquí. Mas las proposiciones restantes, *a) b) g)*, son, por lo tanto los puntos fundamentales de la crítica de Husserl; por ende, los que hemos de examinar aquí. El examen del primero, *a)*, nos conducirá ordenadamente al de cada uno de los demás.

38. Las leyes de hechos son meramente probables y aproximadas *(a)*. He aquí un primer punto fundamental de la crítica de Husserl. Si las leyes de hechos no fuesen, todas o sólo en parte,

meramente probables y aproximadas, la crítica no sería concluyente. Las leyes lógicas podrían ser leyes de hechos, sin dejar de ser evidentes y exactas *(b)* y sin dar lugar al contrasentido a que da lugar el que no lo sean *(g)*. Examinemos, pues, este primer punto fundamental. Husserl se contenta inicialmente con afirmar que las leyes de hechos son las de la ciencia de la naturaleza física y las de la ciencia psicológica, y que estas leyes son meramente probables y aproximadas (14). Pero ateniéndose a estas afirmaciones iniciales, la crítica de Husserl no es concluyente.

39. En el cuerpo reconocido como de la psicología hay proposiciones como el principio formulado por Brentano diciendo que todo fenómeno psíquico que no sea la representación de un objeto —en el más amplio sentido de la expresión: «representación de un objeto»— tiene por fundamento la representación de un objeto. Un juicio afirmativo o negativo, un sentimiento o un acto de amor o de odio, un apetito o un movimiento íntimo de repulsión, tienen por fundamento la representación del objeto afirmado o negado, amado u odiado, apetecido o repelido. Reparemos en la base y en los caracteres de la validez de este principio. Evidentemente, puede enunciarse a base de la observación de un solo fenómeno psíquico que no lo sea de representación. Nos basta entender, a base de la observación de un solo fenómeno de esta naturaleza, por ejemplo, del juicio, amor, odio, apetito o repulsión mencionados, el significado de la expresión «fenómeno psíquico que no lo sea de representación», para comprender con evidencia que es absolutamente imposible afirmar, negar, amar, odiar, apetecer o repeler, sin afirmar, negar, amar, odiar, apetecer o repeler «algo», un «objeto», cuya «representación» estemos teniendo en algún modo. La base de la validez del principio no es, pues, la observación de un fenómeno psíquico que no lo sea de representación, sino simplemente la inteligencia del significado de la expresión, a base de esta

observación, y la comprensión evidente de que el fenómeno significado por esta expresión tiene y ha de tener por fundamento un fenómeno de representación. Sobre esta base, se enuncia el principio con certeza evidente y con universalidad y exactitud absolutas. No se dice que sea probable que la mayoría de los fenómenos psíquicos que no lo sean de representación tengan por fundamento un fenómeno de representación, sino que se afirma la fundamentación en un fenómeno de esta naturaleza, no sólo para el fenómeno cuya observación sirve de base a la enunciación del principio, sino para todos los demás fenómenos psíquicos que no lo sean de representación, hayan sido o no observados, hayan existido ya en la realidad o hayan, incluso, de existir todavía en ella. El principio enunciado es, pues, una ley, no meramente probable y aproximada, sino evidente y exacta. Pues ahora, una de dos. O bien, si las leyes de la psicología son leyes de hechos, las leyes de hechos no son, al menos algunas, meramente probables y aproximadas. O bien las leyes de la psicología no son, al menos algunas, leyes de hechos. En cualquiera de los dos términos de esta disyuntiva, la crítica de Husserl, contentándose con afirmar conjuntamente que las leyes de hechos son meramente probables y aproximadas y que las leyes de la psicología son leyes de hechos, no es concluyente.

40. Ahora bien, para serlo no puede renunciar a la mera probabilidad y aproximación de las leyes de hechos (38). Luego, o puede llegar a serlo por la vía de rectificar en la afirmación de que las leyes de hechos son las leyes de la ciencia de la naturaleza física y las de la ciencia psicológica, o no puede llegar a ser concluyente por ningún camino. Examinemos, pues, el éxito de la rectificación que es posible ensayar en aquella afirmación.

41. Esta rectificación consiste en especificar: leyes de hechos son las leyes de la ciencia de la naturaleza física y las de la ciencia psicológica, pero por leyes de la ciencia psicológica deben

entenderse exclusivamente algunas de las que forman parte del cuerpo recibido como de la psicología, a saber, no las evidentes y exactas, como el aducido principio de Brentano, sino aquellas otras meramente probables y aproximadas, como la ley general de asociación, por ejemplo, considerada como la ley psicológica por excelencia. La ley general de asociación, formulada con rigor, debe decir así: el número de los fenómenos de reproducción del elemento de un complejo seguidos de reproducción del complejo es mucho mayor que el número de los fenómenos de reproducción del elemento de un complejo no seguidos de reproducción del complejo —bien entendido que se trata de la producción «psíquica» de elementos y complejos «psíquicos»—. Esta ley se enuncia con certeza y exactitud sólo para los fenómenos de reproducción observados, mas sólo con probabilidad y aproximación para los no observados, entre los que hayan existido ya en la realidad, y para los que aún no hayan existido en ésta. Ha de enunciarse, además, a base de la observación de un número de fenómenos de reproducción tanto mayor, cuanto mayor se quiera que sean la probabilidad y la exactitud para los fenómenos no observados y para los que aún no hayan existido en la realidad. La base de su validez es, pues, la observación de un conjunto de fenómenos de reproducción y un principio como el de la regularidad de la naturaleza, en virtud del cual afirmamos la probabilidad de que se hayan verificado regularmente en el curso no observado de la naturaleza, o de que se verifiquen de igual modo en su curso venidero, los mismos fenómenos cuya regularidad se ha comprobado en aquella parte del curso de la naturaleza que ha caído dentro del campo de la observación. La ley de asociación y el principio de Brentano tienen, como se ve, una validez perfectamente distinta. Ello obliga, en consecuencia, a practicar en el cuerpo recibido de la psicología una disección. Este cuerpo está formado por dos clases de miembros, los unos

auténticamente psicológicos, los otros introducidos en él, no sin motivo; pero sin razón, como más adelante se verá. Hay que sacar, pues, del cuerpo de la psicología estos miembros, que deben formar un cuerpo aparte. La psicología debe entenderse, en rigor, reducida a los otros. Y en esta inteligencia pudo afirmarse inicialmente que las leyes de hechos son las leyes de la ciencia de la naturaleza física y las de la ciencia psicológica, para concluir luego que, pues por otra parte estas leyes son meramente probables y aproximadas, las leyes lógicas, que son evidentes y exactas, no son leyes de hechos.

42. La rectificación acabada de exponer ha sido hecha efectivamente por Husserl. No en el curso de su crítica del psicologismo, o sea en los «Prolegómenos de la lógica pura», que constituyen el primer tomo de las *Investigaciones lógicas,* pero sí en el curso de las «Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento», que componen el segundo tomo de la obra, y en las *Ideas para una fenomenología pura.* Aquí llega Husserl a la distinción entre psicología y fenomenología, que es el nombre que pone al nuevo cuerpo científico extraído del cuerpo de la ciencia psicológica. Podríamos suponer, pues, que habiendo Husserl hecho ya, o vislumbrado al menos la distinción en el momento de sentar aquellas afirmaciones, las sentó entendiéndolas en el sentido de la rectificación expuesta.

43. Pero indaguemos ahora lo que significa esta rectificación. Significa que ya el primer punto fundamental de la crítica de Husserl, la afirmación de que las leyes de hechos son meramente probables y aproximadas *(a),* supone la distinción entre psicología y fenomenología, entre leyes de hechos, meramente probables y aproximadas, y leyes evidentes y exactas, que no son leyes de hechos. Ahora bien, esta distinción no puede establecerse al modo como la crítica de Husserl establece la distinción entre psicología y lógica, que es también una distinción entre

leyes de hechos, meramente probables y aproximadas, y unas leyes evidentes y exactas que no son leyes de hechos. La crítica de Husserl establece esta distinción fundándose en la afirmación de que las leyes de hechos son meramente probables y aproximadas. La distinción entre psicología y fenomenología no puede establecerse fundándose en esta afirmación, porque esta afirmación supone la distinción entre psicología y fenomenología. Esta distinción no puede establecerse más que mostrando directamente que las leyes meramente probables y aproximadas, como la ley de asociación, son leyes de hechos, y que las leyes evidentes y exactas, como el principio de Brentano, son leyes de unos objetos que no son hechos. La ley de asociación enuncia una relación numérica —lo que se llama ordinariamente «frecuencia»— entre los fenómenos de reproducción del elemento de un complejo seguidos de reproducción del complejo y los fenómenos de reproducción del elemento de un complejo no seguidos de reproducción del complejo. Los fenómenos de reproducción entre los cuales enuncia la ley de asociación esta relación son los fenómenos de reproducción que han existido o que existirán en la realidad, esto es, en un aquí y un ahora determinados para cada fenómeno; son los fenómenos de reproducción tomados como individualmente distintos por el aquí y el ahora de cada uno. Un fenómeno, un objeto, individualmente distinto por su aquí y su ahora de todos los demás de su especie, es un «hecho» (29). El hecho no se extravasa del aquí y ahora que lo distinguen de los demás de su especie *(Id.)*. Por ello se comprende que una relación entre hechos sólo pueda enunciarse y que la ley que la enuncia sólo valga para los hechos no observados de un modo probable y aproximado, a base de un principio como el de la regularidad de la naturaleza. De un modo bien diverso, el principio de Brentano enuncia una relación de «fundamentación» entre todo fenómeno psíquico que no sea de

representación y un fenómeno de representación. Esta relación es, pues, una relación en la «estructura» de todo fenómeno psíquico que no lo sea de representación. Ahora bien, esta «estructura» es algo «idéntico» en todos los fenómenos de representación, esto es, algo no afectado por el aquí y el ahora que «distinguen» individualmente a los fenómenos de representación unos de otros. Este algo, la «estructura», no es, pues, un hecho. No es un objeto localizado espacialmente, ni temporal, sino inespacial e intemporal. Un objeto idéntico en una pluralidad de objetos distintos por su aquí y su ahora, inespacial e intemporal es una «esencia», la esencia de esos objetos distintos. La esencia redunda, pues, del aquí y del ahora que distinguen unos de otros a los objetos cuya es la esencia. Se comprende, por lo tanto, que una relación en la esencia de unos objetos pueda enunciarse y que la ley que la enuncia valga con la misma certeza y exactitud para todos los objetos cuya es la esencia, hayan existido ya o hayan de existir aún en la realidad. Pues bien, la psicología es la ciencia de las leyes de los hechos psíquicos. Y la fenomenología será la ciencia de las leyes de las esencias de los hechos psíquicos.

44. Se comprende bien que habiendo llegado a la fenomenología, como ciencia de esencias, por la vía de una distinción que la opone a la psicología, como ciencia de los hechos psíquicos, se defina la fenomenología como la ciencia de las esencias de los hechos psíquicos. Así es como Husserl la define: «ciencia eidética de los fenómenos psíquicos». Tan sólo estos «fenómenos» psíquicos de la definición de Husserl no son exactamente los mismos que los fenómenos psíquicos a secas de que se habla de ordinario en la ciencia psicológica. Los fenómenos psíquicos de la definición de Husserl son los fenómenos «puros». Los fenómenos psíquicos a secas del lenguaje ordinario de la ciencia son los fenómenos psíquicos considerados, «apercibidos» siempre como los fenómenos de algún sujeto psico-físico real. Pero

puede prescindirse de esta apercepción, puede practicarse abstención o «epojé» por respecto a esta apercepción, puede ponérsela como «entre paréntesis» —que es la que se llama «reducción fenomenológica»— y entonces se obtienen unos fenómenos psíquicos independizados de toda adherencia a ningún sujeto psicofísico, unos fenómenos psíquicos en sí mismos, por sí solos, «puros» en una palabra. Estos fenómenos puros son los fenómenos cuya esencia compete a la fenomenología aprehender —en una «ideación» que implica una «epojé» análoga a la anterior en cuanto a la operación, pero que por enderezarse ahora a obtener, no el fenómeno puro, sino su esencia, se llama «reducción eidética» —y describir— que es la faena esencial que la fenomenología puede llevar a cabo frente a sus esencias.

45. Pero se comprende también que en cuanto se cayese en la cuenta de que no solamente los fenómenos psíquicos tienen esencia, podía y aun había de extenderse el concepto de la fenomenología a todas las esencias y la oposición entre la fenomenología y la psicología a una oposición entre la fenomenología y todas las ciencias de hechos: no solamente la psicología, sino también la biología, la física... La fenomenología se convierte en una ciencia fundamental y universal. Fundamental, porque el conocimiento de los hechos supone la aprehensión de sus esencias. No es posible estudiar los hechos de la percepción, de la imaginación, o de la vida, o del movimiento de los cuerpos de la naturaleza, sin entender algo por percepción, imaginación, vida, movimiento, cuerpo, naturaleza, es decir, sin haber aprehendido la esencia de la percepción, la imaginación, etc. Y universal, porque aun en el sentido, al parecer más estricto, de la ciencia eidética de los fenómenos psíquicos —bien que en este caso avocada a una concepción idealista, como es la de Husserl— puede la fenomenología pretender la universalidad. Los fenómenos psíquicos son actos intencionales, son un estar su sujeto dirigido,

tendiendo hacia un objeto, son un tener por medio de ellos su sujeto un objeto. Percepción, imaginación, pensamiento, amor, odio, alegría, tristeza, son estar un sujeto percibiendo el objeto percibido, imaginando la imagen, pensando algún pensamiento, y por medio de él en algún objeto, amando u odiando algo, sintiendo alegría o tristeza de algo o por algo. En la esencia del acto intencional entra el tener un objeto. Lo que sería una percepción, un acto de la imaginación o del pensamiento, un acto o un sentimiento de amor o de odio, de alegría o de tristeza, sin un objeto percibido, imaginado, pensado, amado u odiado, de o por el cual estemos alegres o tristes, respectivamente, es inconcebible. Por esta vía, la ciencia eidética de los fenómenos psíquicos engloba todos los demás objetos, al menos en cuanto objetos de los actos intencionales.

46. Esta universalidad de la fenomenología nos plantea un problema, el cual nos hace advertir que la distinción entre psicología y fenomenología no es todo lo que significa la rectificación cuyo significado nos propusimos indagar. La crítica de Husserl tiende toda ella a demostrar que las leyes lógicas son leyes de unos objetos ideales, las significaciones, privativos de ellas, de tal suerte que la lógica quede erigida en lógica «pura», en disciplina independiente. Pero hemos visto que la crítica de Husserl supone la distinción entre psicología y fenomenología, por ende los objetos ideales propios de ésta, las esencias. La aparición de estos objetos ideales, acompañada de las pretensiones de universalidad de la fenomenología, plantea el problema de la relación entre estos objetos ideales y aquellos otros en que desemboca la crítica de Husserl, entre las esencias y las significaciones. Antes de haber resuelto este problema, cabrá afirmar la independencia de la lógica por respecto a la psicología, reducida ésta a la ciencia de las leyes meramente probables y aproximadas de los hechos psíquicos, mas no cabe afirmar la independencia total de la lógica,

porque no cabe afirmar su independencia por respeto a la fenomenología. La crítica de Husserl probaría a lo sumo que las leyes lógicas, evidentes y exactas, no son leyes de hechos, sino leyes de objetos ideales, pero no prueba que estos objetos ideales de las leyes lógicas no sean los de la fenomenología. En todo caso, la crítica de Husserl necesita completarse con el estudio de la relación entre las significaciones y las esencias, entre la lógica y la fenomenología, y había de conducir a él. Con esto hemos indicado todo lo que significa la rectificación que se presentó como inexcusable ya en el primer punto fundamental de la crítica de Husserl. Significa que ya este primer punto supone la distinción entre psicología y fenomenología, establecida directamente, mostrando que las leyes meramente probables y aproximadas son y tienen que ser leyes de hechos, las evidentes y exactas leyes de esencias, y definiendo, para mostrarlo, hechos y esencias; y supone la distinción entre fenomenología y lógica, solamente posible en el caso de que el estudio de la relación entre los respectivos objetos de una y otra confirme la distinción de estos mismos objetos. Mientras la psicología continuase albergando en su cuerpo las leyes evidentes y exactas de la fenomenología y también éstas fuesen consideradas como leyes de hechos, podría seguir sosteniéndose la reducción de la lógica a la psicología y la afirmación de que las leyes lógicas son leyes de hechos, amén de la afirmación de que al menos algunas leyes de hechos eran evidentes y exactas. Y mientras no se hubiesen distinguido los objetos respectivos de la lógica y la fenomenología, ni por ende estas mismas, no podría sostenerse la total autonomía científica de la lógica.

47. En los supuestos de sus puntos de partida, en los conceptos integrantes de sus premisas, la crítica de Husserl suponía *resueltos,* no simplemente planteados, los principales problemas filosóficos del ser ideal. La existencia efectiva de este ser. La distinción de

sus especies. Su relación ontológica con el ser de los hechos (43) y la relación gnoseológica de su conocimiento con el conocimiento empírico (45). Es lo que corroboran el segundo y tercer puntos fundamentales de la crítica de Husserl que habíamos de examinar. La evidencia y exactitud de las leyes lógicas *(b)* y la afirmación de que éstas son leyes de unos objetos que no son hechos *(d),* son en la crítica de Husserl premisa expresa la una *(b),* conclusión formal, expresión efectiva de una percepción directa la otra *(d).* La apelación a aquella evidencia y exactitud como instancia última, esto es, instancia de la que no es posible, pero tampoco menester apelar a otra, es un rasgo característico, el que más sin duda, del proceder de Husserl en su crítica (5, 15, 16, 34). El sentido de esta apelación no es otro que mostrar directamente que las leyes lógicas son distintas por su validez y por sus objetos de las leyes psicológicas. La afirmación de que las leyes lógicas son leyes de unos objetos que no son hechos es formalmente una mera consecuencia lógica de la conclusión de que las leyes lógicas no son leyes de hechos *(f);* pues si no son leyes de hechos, han de ser leyes de unos objetos que no sean hechos —so pena de existir leyes sin objetos legislados por ellas—. Después de todo lo dicho, esta conclusión, y por ende aquella su mera consecuencia lógica, resultan de hecho puntos de partida, premisa, supuesto en la crítica de Husserl: percepción directa del ser ideal que no logra articularse como demostración lógica de su existencia —acaso porque este ser no admita otra demostración de su existencia que la percepción de ésta— ¿y qué más prueba pudiera pedirse de la existencia de ser alguno que percibirle a él mismo, existiendo delante de nosotros? He aquí cómo la crítica de Husserl supone resuelto el problema de la existencia efectiva del ser ideal. A la cual está vinculada por modo particular la fenomenología, con su esencial faena puramente descriptiva.

48. Pero el problema más alto del ser ideal, porque es el problema más alto del ser en general, no es el de la existencia efectiva del ser, sino el de la necesidad o la contingencia de la existencia del ser ideal o simplemente el de la necesidad o la contingencia de este ser. Problema el cual está en esencial relación con el cuarto y último punto fundamental de la crítica de Husserl que habíamos de examinar. Hay en esta crítica, además de la demostración directa constituida por las proposiciones *(a)*, *(b)*, *(c)* y fracasada en los términos que hemos visto, una demostración indirecta por reducción al absurdo, que es la constituida por las proposiciones *(a)*, *(f)*, *(g)*, *(h)*. En cuanto que también esta demostración tiene como premisa la proposición *(a)*, queda alcanzada por todo lo que hemos expuesto sobre esta proposición. Pero la proposición *(g)* pide especial examen, por lo que acabamos de indicar. Esta proposición *(g)* es la tesis del escepticismo en sentido riguroso (18, 33). Naturalmente que no vamos a discutir la tesis escéptica, ¡a defender ni refutar el escepticismo! Pero sí vamos a subrayar que el sentido profundo del escepticismo en sentido riguroso está en la esencial relación anunciada con el problema de la necesidad o contingencia del ser ideal. La filosofía culmina en la metafísica. La metafísica es fundamentalmente ontología. El problema capital de la ontología es el de la definición del ser, formulado en aquella pregunta: ¿qué es el ser? Es conocimiento filosófico elemental el de que esta pregunta no puede responderse con una definición en forma, porque la definición en forma se hace por el género próximo y la diferencia específica, y el ser no tiene género próximo y toda diferencia que se agregase daría una definición, no del ser, sino de una forma del ser. Así, el único sentido posible y efectivo del problema de la definición de ser es el del problema de la forma del ser por excelencia; cuál de las formas del ser es más propiamente el ser o «es» más propiamente. Ahora bien, el sentido de este problema

es a su vez el del problema de la necesidad o la contingencia de cada una de las formas del ser: ¿qué forma del ser es necesaria, qué otras contingentes? Porque una cosa es la efectividad del ser, la existencia efectiva de tales o cuales formas del ser, y otra cosa es la necesidad del ser, el que las formas efectivamente existentes del ser no todas sean, pura y simplemente, sino que alguna sea por necesidad o no pudiendo menos de ser. Y aquella forma del ser representará el ser por excelencia a cuyo ser convenga este ser por necesidad o no poder menos de ser. Pues bien, frente a este problema cabe optar por la necesidad de una u otra de las formas del ser y entre ellas por la del ser ideal. Y, en efecto, todo idealismo objetivo trascendental es un votar por la necesidad de ser ideal y por la elevación de éste al rango del ser por excelencia, del ser primario, de quien, siendo él por sí, por no poder menos de ser absolutamente, reciben su ser relativo todas las restantes formas del ser. No menos efectivamente es en su sentido riguroso y profundo el escepticismo un votar contra semejante necesidad y a favor de la radical contingencia y relatividad del ser ideal. Recordemos cuál es la refutación clásica del escepticismo riguroso, de la tesis —para precisar— «toda tesis es meramente probable y aproximada» *(g)*. Consiste esta refutación en mostrar que esta tesis se anula a sí misma en cuanto tesis. En cuanto tesis, es posición cierta y rigurosa de una proposición, a saber, «toda tesis es meramente probable y aproximada». Pero esta proposición coge bajo de sí a la tesis que la pone y tritura a esta tesis en cuanto posición cierta y rigurosa de algo, esto es, la anula en cuanto tesis (33). La tesis escéptica equivale a decir: «toda tesis (= posición cierta y rigurosa) es (posición) meramente probable y aproximada». Recordemos en seguida cuál es ante esta refutación el efugio, también clásico, del escéptico, que no del escepticismo. No, corregir: toda tesis, menos ésta, es meramente probable y aproximada. Porque esta nueva tesis ya no

sería la del escepticismo en sentido riguroso, sino más bien una forma, la más amplia tan sólo, de aquellas teorías que limitan considerablemente el conocimiento humano, están libres de todo contrasentido y no deben considerarse como escepticismo en sentido riguroso (18). El efugio es: abstenerse de toda tesis —y al abstenerse de todas, incluso de la escéptica, suprimir el escepticismo como proposición o teoría, bien que persistiendo el escéptico, o el escepticismo como posición o actitud personal—. Pero tal abstención y posición será, en realidad, un abstenerse de expresar tesis alguna, mas no un abstenerse de reconocer íntimamente la existencia, no de una, sino de innumerables tesis evidentes y exactas, y desde luego esta tesis, de que hay innumerables tesis evidentes y exactas, si el ser ideal es necesario, esto es, si las proposiciones existen por sí e independientemente de que se las ponga o no, de tal suerte que no existan porque se las ponga, sino que se las ponga (se las «reconozca») porque existan. El escepticismo riguroso en cuanto tesis es *absurdo,* porque es un contrasentido, porque se muerde la lengua al decir «toda tesis es meramente probable y aproximada». Pero el escéptico riguroso o el escepticismo en cuanto actitud no es absurdo más que en el supuesto de la necesidad del ser ideal. En suma, el escepticismo es propiamente *problemático,* porque significa la negación de la necesidad y por ende la afirmación de la contingencia del ser ideal, y esta afirmación y negación no son más que una de las soluciones al problema, en último término, de la necesidad o la contingencia del ser en general que alternan en la dialéctica histórica que es esencial a la filosofía. Concluyamos, pues, que no porque la tesis escéptica sea un contrasentido, hay que admitir el ser ideal, como pretende la crítica de Husserl, sino que más bien por ser, y ser necesariamente, el ser ideal, es la tesis escéptica un contrasentido. No el contrasentido prueba el ser ideal; el ser ideal funda el contrasentido. ¡También este problema, nada menos,

estaba supuesto por la crítica de Husserl como resuelto en un sentido determinado, el problema supremo de la metafísica!

49. Una doble finalidad estricta se había propuesto y una amplia consecuencia histórica se ha asignado a la crítica de Husserl. El anverso de su finalidad era la refutación del psicologismo lógico, la tesis de que las leyes lógicas son —directa o indirectamente, por su reducción a las psicológicas, como traducciones normativas o aplicaciones prácticas de éstas— leyes de hechos psíquicos. Husserl juzgó factible refutar esta tesis con una argumentación en forma, cuya primera premisa fuese la afirmación de que las leyes de hechos son meramente probables y aproximadas. Pero esta afirmación requería una definición del concepto, fundamental, de leyes de hechos. Husserl juzgó suficiente contentarse con la mera afirmación de que leyes de hechos son las de la ciencia de la naturaleza física y las de la ciencia psicológica. Pero esta nueva afirmación requería a su vez una demostración de que determinadas leyes que formaban parte del cuerpo recibido como de la psicología no eran leyes de hechos, sino de otros objetos. Y esta demostración ya no podía consistir más en mostrar directamente la distinción entre estos objetos y los hechos, definiendo unos y otros, y la distinción entre las leyes de unos y otros, fundando las diferencias entre estas leyes en las diferencias entre sus respectivos objetos. En suma, la primera premisa de la argumentación de Husserl suponía la distinción entre hechos y esencias, psicología y fenomenología. El reverso de la finalidad de la crítica de Husserl era la fundamentación de la lógica pura o la demostración de la independencia de la lógica por respecto —a toda otra ciencia, en la intención de Husserl; a la psicología tan sólo, expresa y prácticamente, porque la demostración de su independencia por respecto a la metafísica no tenía a la sazón la importancia que la de su independencia por respecto a la psicología— y la demostración de su independencia por

respecto a la fenomenología iba a ser un problema planteado sólo por el desarrollo de las consecuencias de la demostración de la independencia de la lógica por respecto a la psicología. Había, pues, en el planteamiento inicial de los problemas por Husserl, una correlación perfecta entre la refutación del psicologismo y la fundamentación de la lógica pura, correlación que no había de mantenerse al desarrollar aquellas consecuencias. Al descubrirse el territorio de las esencias e imponerse la empresa de su exploración descriptiva por la fenomenología, se le planteaba a la fundamentación de la lógica pura el nuevo problema de la demostración de la independencia de la lógica por respecto a la fenomenología, de la distinción entre la lógica y la fenomenología. La fundamentación de la lógica pura ya no era simple correlato de la refutación del psicologismo. Tenía por nuevo correlato el estudio de la relación entre las esencias y las significaciones, la fenomenología y la lógica. En suma, pedía adentrarse en la exploración del territorio descubierto. La consecuencia, en fin, asignada a la crítica de Husserl, ha sido la superación del positivismo. Esta consecuencia le ha sido asignada por haber demostrado la existencia de los objetos ideales, irreductibles al orden de los hechos o de los fenómenos físicos y psíquicos, a que el positivismo pretende reducir el orbe entero del universo. Pero lo anterior nos permite precisar el carácter de esta demostración y el valor de aquella superación, dando una definición de la crítica de Husserl con la cual podemos dar por concluido este nuestro trabajo. La crítica de Husserl no constituye una demostración en forma de la existencia del orden ideal, un concluir esta existencia de determinadas premisas. Constituye una refutación del psicologismo y una fundamentación de la lógica pura a base de la existencia del orden ideal directamente percibido, mostrado e invocado. Su tendencia es a probar de un modo definitivo la existencia del orden ideal, negada por el positivismo, el del siglo XIX

y el de otros siglos anteriores, problemática a lo largo de la historia entera de la filosofía, desde los presocráticos, por la evidencia y necesidad, la universalidad y exactitud de las leyes lógicas —que por tener estos caracteres no pueden ser leyes de hechos. Pero como antes de saber lo que son hechos y lo que no son hechos, de saber si existen, además de los hechos, otros objetos que no sean hechos, no podemos saber fundada, y no arbitrariamente, si leyes evidentes y necesarias, universales y exactas, son o no son, pueden o no pueden ser leyes de hechos, la realidad es que la crítica de Husserl prueba la evidencia y necesidad, la universalidad y exactitud de las leyes lógicas, y de las demás leyes de estos caracteres, y la imposibilidad de que leyes tales sean leyes de hechos, por la existencia, además de los hechos, de otros objetos que no son hechos, o sea, por aquella existencia del orden ideal —problemática a lo largo de la historia de la filosofía y descubierta en esta historia una vez más— no más, ni menos, problemáticamente. La crítica de Husserl, en conclusión, *no es una prueba definitiva de la existencia del orden ideal, una fundamentación concluyente del idealismo objetivo. Es un momento heurístico relevante en la historia de la fenomenología y de la ontología contemporáneas,* a través del cual ha proseguido la dialéctica histórica de la filosofía.

50. Tan no es la crítica del psicologismo por Husserl una fundamentación concluyente del idealismo objetivo, que el desarrollo de los problemas suscitados por ella condujo a Husserl a una posición filosófica bien distinta, si es que esta posición no estaba implícita ya en aquella crítica. La adjudicación del ser absoluto a la conciencia pura, posición definitiva de Husserl, si no es «ningún idealismo subjetivo», tampoco es idealismo objetivo, que es la adjudicación del ser absoluto al ser ideal. Lo que ha sido, pues, la crítica del psicologismo por Husserl, es *el punto de partida para llegar al replanteamiento del problema de la adjudicación*

del ser absoluto: ya al ser ideal —ya al ser de la conciencia pura— ya al ser de nuestra vida humana —que es el problema de la filosofía actual. El punto culminante de la crítica es, en efecto, aquel en que convergen la apelación directa a la evidencia y exactitud de las leyes lógicas (instancia última de la primera mitad de la argumentación), como leyes de objetos ideales, y la confutación del escepticismo como un contrasentido (instancia última de la segunda mitad), supuesta la necesidad del ser ideal: aquel punto, en conclusión, que plantea el problema de si el escéptico, la conciencia, la vida... «puede dejar» de «poner» el ser ideal o «tiene» que «reconocerlo»—. El ser ideal no es apodíctico, cosa demostrada, sino problemático, cuestión filosófica.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

(Los parágrafos corresponden por el número a los del texto)

1. «Predominio del positivismo», entendido literalmente, acaso no sea un epígrafe totalmente exacto para «la filosofía desde la muerte de Hegel hasta 1900». Pero si se tienen en cuenta las afinidades con el positivismo que guardan los movimientos filosóficos como el pragmatismo, el materialismo y el monismo, y las limitaciones y los elementos positivistas, pragmatistas, materialistas y monistas que se deslizan en las ideas de aquellos pensadores y escuelas que mantienen o restauran durante el período la gran tradición filosófica, no resulta ya tan inexacto aquel epígrafe. Hay que tener en cuenta también que el «predominio del positivismo» varía en los distintos países. De todas suertes, las más recientes exposiciones de la filosofía moderna y contemporánea, respondiendo a una situación completamente diversa, se preocupan por subrayar la persistencia de la gran tradición filosófica a través del período e incluso por interpretar el positivismo estricto del siglo XIX como un «segundo ensayo de salvación del espíritu» o de la ratio, como una «actitud vital del espíritu». V. en el primer sentido H. Heimsoeth, *La metafísica moderna*, traducción por J. Gaos, Madrid 1932, pp. 7 y 287 y siguientes, y en el segundo sentido el libro de Heinemann, citado en la n. 2, pp. 54 y siguientes. Un antecedente inmediato de nuestra manera de presentar la fenomenología como una reacción contra el positivismo predominante en el siglo XIX, indispensable estilización expositiva de la historia de la filosofía, se encuentra en la manera como nuestro maestro D. Manuel García Morente presenta al neokantismo y a la filosofía de Bergson como reacciones también contra el mismo positivismo en sus libros *La filosofía de Kant* y *La filosofía de Henri Bergson*, ambos Madrid 1918, V. pp. 9 ss., 13, 24 ss. en el primero, 32 ss. en el segundo. La definición que damos y la sumaria crítica que hacemos del positivismo en este parágrafo están dada y hecha, respectivamente, desde el punto de vista de la oposición entre positivismo y fenomenología que nos interesa establecer. Pero que aquella definición responde al espíritu del positivismo y sería fácil de justificar con textos de los clásicos del positivismo —Hume— y de los positivistas más modernos —Mach— es cosa que creemos nos concederá todo el que conozca algo de la filosofía y de su historia. Claro que si la filosofía positiva es la filosofía que se atiene a lo dado, y lo dado es algo más que los fenómenos físicos y psíquicos, resulta positivismo... la fenomenología. Y, en efecto, hay autores que consideran expresamente a la fenomenología como positivismo. V., por ejemplo, la exposición de la filosofía actual que da M. Frischeisen-Köhler en el *Lehrbuch der Philosophie herausgegeben von Max Dessoir. Die Geschichte der Philosophie*. Berlín 1925, pp. 549 ss., en especial 570 s. Pero con ello ni Frischeisen-Köhler, ni los demás hacen sino caso de lo que de sí mismo dice el propio Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* 3, Hallen 1928, p. 38. En cuanto a la crítica, téngase presente lo que acerca de la situación actual de la filosofía decimos en la n. 2. De la definición que también damos de la metafísica podríamos decir cosa análoga que de la del positivismo.

2. El predominio creciente de la fenomenología en lo que va de siglo es cosa sabida para todo conocedor del panorama de la filosofía actual, aunque pudie-

ra no serlo, para quien tenga una visión parcial de ésta, caso frecuente, no en los profanos, sino en los mismos filósofos de profesión, los cuales reducen su conocimiento de la filosofía contemporánea al de los pensadores y escuelas más afines a ellos mismos, y a lo sumo al de los pensadores y las escuelas de otras tendencias más relevantes dentro de la nación propia, e ignoran despreocupadamente lo demás, hasta extremos que llegan en algunas ocasiones a lo inverosímil. En algún lugar ha hablado de esto don José Ortega y Gasset, refiriéndose a Cohen y Bergson. Así —bien que explicado por la interrupción de las relaciones intelectuales que trajo la guerra— están los franceses enterándose actualmente, con bastante retraso y no siempre suficiente comprensión, de la filosofía alemana de los últimos decenios. Volviendo al predominio de la fenomenología, es cierto, que si su predominio ha ido creciendo en lo que va de siglo, la fenomenología ha ido cambiando en el mismo lapso de tiempo, hasta el punto de que ya se distinguen etapas de su evolución. Nuestros parágrafos 1 a 3 responden más bien a la situación en el momento del despliegue de la fenomenología sobre el campo de la filosofía en sus disciplinas y en que Scheler era la más alta cima del paisaje filosófico, que a la situación sobrevenida desde la revelación de Heidegger como figura de primera magnitud. V. sobre la filosofía actual y la evolución de la fenomenología F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1929, F. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, París 1930. A. Metzger, *La situación presente de la fenomenología*, Revista de Occidente, nn. LXV y LXVIII. Del despliegue de la fenomenología sobre el campo de la filosofía y sus disciplinas da idea la simple lectura de una bibliografía como la que figura al final del libro de W. Reyer, *Einführung in die Phänomenologie*, Leipzig 1926, o del índice de los tomos del órgano de la escuela fenomenológica, el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle 1931 ss. Sobre la significación de la crítica del psicologismo por Husserl v. n. 36. Acerca de la relación que establecemos entre positivismo y psicologismo podría hablarse también de un psicologismo psicológico, al cual hacemos referencia en la n. 39. Sobre la lógica como teoría de la ciencia comprensiva de la teoría del conocimiento cf. *Investigaciones lógicas*, trad. española, citada en la n. 5, t. I, p. 27; §§ 5 a 11, 30 ss.; § 32, p. 122 ss; s 42, pp. 167 ss; s 48, pp. 184 ss., cap. XI, p. 232 ss. La obra de Scheler a que se alude es la famosa que lleva por título *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, publicada primero en el citado *Jahrbuch*, 1913 y 1916, y luego aparte (3ª reimpresión, Halle 1927). La historia del moderno descubrimiento de los valores está resumida por don José Ortega y Gasset en su artículo *¿Qué son los valores?*, Revista de Occidente, n. IV. El antecedente Brentano puede estudiarse directamente en el opúsculo *El origen del conocimiento moral*, traducción por Manuel García Morente, Madrid 1927. Son interesantes en este orden de cosas los §§ 14 a 16 del t. I de las *Investigaciones lógicas*, trad. española, pp. 57 ss., a que hace brevísima referencia nuestro parágrafo 6.

4. Las palabras iniciales del parágrafo nos parecen justificadas por la rapidez con que dentro de la dirección fenomenológica se han sucedido tres figuras y tres pensamientos tan distintos, e igualmente considerables, como son los de Husserl, Scheler y Heidegger. El manejo del método fenomenológico y la misma interpretación de la fenomenología varían del uno al otro. Cf. Husserl, *Investigaciones*, t. II a IV, e *Ideen*, passim, particularmente esta obra, ps. 48 a 141, Scheler, *El puesto del hombre en el Cosmos*, traducción por J. Gaos, Madrid 1929, pp. 80 ss.; Heidegger, *Sein und Zeit*, t. 12, 1929, pp. 27 ss.; Metzger, l. c. (n. 2).

5. La exposición de la crítica de Husserl que hacemos en la primera parte de nuestro trabajo desarrolla esta crítica como un solo gran argumento en las dos partes señaladas en el parágrafo 12 y en el sentido indicado en el parágrafo 34. Para darle esta rigurosa unidad, que sí convenía a la extensión de nuestro trabajo, resultaba sin duda perfectamente fiel a la estructura de la propia exposición de Husserl y al espíritu cuya inspiración así había organizado ésta, hemos debido imponernos algunas limitaciones y transposiciones. Ante todo, hemos entendido la lógica exclusivamente en el sentido de la lógica de las

significaciones o la lógica apofántica, porque a ella se refiere la discusión de Husserl con el psicologismo y este sentido sólo bastaba a todos nuestros fines, sin que el prescindir de sentidos más amplios frustrase en nada la consecución de estos fines. Sobre estos sentidos y sobre el lugar que con arreglo a ellos corresponde a la lógica apofántica cf., además de los pasajes de las *Investigaciones* acerca de la lógica como teoría de la ciencia, citados en la n. 3 y pp. 167, 169 ss. , 179, sobre la metodología para la cual el propio Husserl admite la fundamentación psicológica, especialmente *Ideen*, pp. 22 s. Luego hemos prescindido de cuanto puede considerarse como incidental o accidental, como puramente corroborativo, complementario o incluso ornamental en el desarrollo de la argumentación del propio Husserl. Así, de la interpretación del principio de contradicción de Lange y Sigwart, expuesta y criticada por Husserl en los §§ 28 y 29, pp. 105 ss. del t. I de la trad. española de las *Investigaciones*, un tanto redundante después de las otras de que tratamos en nuestros parágrafos 16 y 28, y de lo expuesto por Husserl, l. c., §. 22, pp. 80 ss., a que se refiere nuestro parágrafo 31; de todo el cap. VI, l, c., pp. 114 ss.; de los ss 39 y 40, sobre el antropologismo en la lógica de Sigwart y en la Lógica de Eodmann, l. c., pp. 136 ss.; de los §§ 49 a 51, l. c., pp. 186 ss.; por parecernos el tercer prejuicio psicologista allí expuesto y criticado un caso particular de la tesis en referencia al concepto de la evidencia; y, en fin, del cap. IX entero, l. c., pp. 98 ss. En cuanto a las transposiciones, pueden justificarse en general con el hecho de que, practicándolas, entre otras cosas evitábamos muchas de las referencias y repeticiones que la exposición de Husserl tiene, como suelen tener las que, cual ella, poseen la «mayor vivacidad» de las obras «pensadas de una vez» *(gedanklich aus einem Gusse)*, l. c., p. 16. En lo restante de la reexposición por nuestra parte de la exposición de Husserl, hemos procedido unas veces resumiendo y citando, otras parafraseando, guiados por la idea de que nuestra exposición resultase inteligible y convincente en su propio curso y por sí sola, y resaltasen particularmente en ella aquellos ingredientes y aspectos de la de Husserl que convenían a nuestros fines. Las notas siguientes facilitarán, empero, el juzgar sobre la fidelidad de nuestra exposición; anticipemos aquí tan sólo que son particularmente parafrásticos y personales los parágrafos 22, 27 a 31 y 33, en que, por lo demás, se une a la exposición la ya procedente interpretación. Las referencias se hacen a las *Investigaciones lógicas*, traducción por M. G. Morente y J. Gaos, 4 tomos, Madrid 1929, citadas en adelante como I. L. De esta traducción están tomadas las citas hechas en el texto. Las del presente parágrafo se encuentran en el t. I, pp. 79 y 84 s. Sobre otras exposiciones de la crítica de Husserl v. n. 36, 6, I. L., t. I §§ 14 a 16, pp. 57 ss.

7-9. I. L., t. I, § 18, pp. 68 ss; p. 163; § 44; p. 175. La exposición del psicologismo y antipsicologismo en estos parágrafos y los dos siguientes se atiene exclusivamente a la dada por Husserl, sin buscar otras fuentes que las aducidas por éste, ni un modo distinto de plantear la discusión entre uno y otro distinto del de Husserl. Pues nuestro tema no es la controversia en torno al psicologismo, que dio lugar en su día, como consecuencia de la aparición de la crítica de Husserl, a una serie de réplicas y contrarréplicas, a cambios de posiciones, e incluso a acusar de psicologismo... al propio Husserl. Cf. I. L., t. I, Prólogo a la segunda edición, p. 16, t. IV, Prólogo, p. 16. Bibliografía sobre esta controversia se encuentra en algunas de las obras citadas en la n. 36 y más completa en M. Honecker, *Gegenstandslogik und Denklogik*, Berlín, 1928, pp. 1 s. y notas correspondientes, pp. 96 s.

10. I. L., t. I, pp. 53 s. (cita de Drobisch), 71 s. (cita de Sigwart).

11. I. L., t. I, p. 72 (cita de Lipps).

12. Las dos partes que distinguimos en la crítica de Husserl son distinguidas expresamente por éste —cf. I. L., t. I, p. 163— y se distinguen también materialmente dentro de su exposición: la una abarca los caps. IV a VII del t. I, pp. 76-162; la otra está contenida en el cap. VIII, pp. 163-197. Únicamente lo que Husserl llama los «argumentos mismos» del psicologismo figuran en nuestra exposición como las «tesis concretas» en que «la teoría del psicologismo lógico

puede concentrarse»; v. el parágrafo 7. Esta diferencia entra en nuestra reducción de la crítica de Husserl a un solo argumento: v. nn. 5 y 34.

13-14. I. L., t. I, pp. 76 ss., 86 ss.

15. I. L., t. I, pp. 77, 78, 84, 85.

16. I. L., t. I, pp. 92 ss., 101, 95, 96, 97; § 27, pp. 101 ss.

17. Cf. nn. 5 y 12.

18. I. L., t. I, §§ 32 y 33, pp. 122 ss.

19. Este parágrafo responde a una de las transposiciones a que se ha hecho referencia en la n. 5. Este probabilísimo extremo que es el psicologismo está tratado por Husserl en un contexto muy diferente, en el cual hace un notorio papel de inciso: I. L., t. I, pp. 80 s. Esta, «sola entre las graves consecuencias de esta teoría», no es sólo consecuencia de esta teoría a que aquí se refiere Husserl, una modalidad o forma particular del psicologismo, sino del psicologismo en general. Por eso nos ha parecido justificado colocarla en este punto de nuestra exposición, donde se ordena sin violencia, antes en gradación natural y completa, ente las consecuencias escépticas de todo psicologismo.

20. I. L., t. I, pp. 97 ss.: «Apéndice a los dos últimos parágrafos».

21. I. L., t. I, § 34, p. 126; §§ 37 y 38, pp. 133 ss.

22. I. L., t. I, §§ 36, 1 y 2, pp. 128 ss.

23. I. L., t. I, §§ 3, 4 y 5, pp. 130 ss.

24. I. L., t. I, pp. 90 ss.; §§ 36, 3 y 6, y § 37, pp. 130 y 132 ss.

25. Cf. nn. 5 y 12.

26-27. I. L., t. I, § 41, pp. 163 ss.; § 42, pp. 159 s. Lo referente al principio de contradicción: ib., p. 97, es otra de las transposiciones aludidas en la n. 5.

27-28. I. L., t. I, pp. 172 s., § 47, pp. 173 ss.; § 27, pp. 101 ss. Esta transposición se halla determinada por la reunión en un mismo punto de todos los equívocos del psicologismo, que tienen todos también el mismo origen.

29. Sobre la distinción de hechos y en general «objetos ideales» —«unidades ideales de significación», «verdades», «especies»— cf. 90 s., 111, 112 s., 130, 134, 138 ss., 177 ss., 184, 233—. V. también n. 5. En la concepción de las «unidades ideales de significación», e incluso en la argumentación defensiva de esta concepción, tiene Husserl su predecesor e inspirador en Bernardo Bolzano (1781-1848): *Wissenschaftslehre* (1837). Editada por W. Schultz, 4 tomos, Leipzig 1929 ss. Cf. I. L., t. I, pp. 47 y 229 ss. Objeto de la lógica son para Bolzano las representaciones, proposiciones y verdades en sí. «Una diferencia muy esencial entre mi plan y el plan de otros consiste ante todo en que yo me propongo hablar de las representaciones, proposiciones y verdades en sí, mientras que en todos los tratados de lógica sólo se trata de estos objetos como de fenómenos... en el espíritu de un ser pensante, sólo como de modos del pensamiento» (op. cit., t. I,. p. 61). Los objetos de la lógica son aquéllos, pero los tratados de la lógica pretenden tratar éstos. El resultado es la ilusión y la inconsecuencia en la lógica. Si ésta declara que va a tratar de las leyes del pensamiento, «induce a la ilusión de que cuanto enseña sobre las representaciones, proposiciones y verdades sólo vale para las representaciones subjetivas, para los juicios y los conocimientos» (l. c., p. 62). Si declara que va a tratar las representaciones, proposiciones y verdades exclusivamente como fenómenos en un ser pensante, confundiremos por necesidad la conexión entre las verdades con la conexión entre los conocimientos. Si, no obstante, distingue luego entre una y otra, es tan sólo «por una especie de feliz inconsecuencia», por no atenerse a la definición dada inicialmente de la verdad y pasar sin advertirlo «a la significación que el lenguaje usual enlaza con esta palabra, en la cual significa lo mismo que yo, para mayor claridad, llamo la verdad en sí» (l. c., p. 63). Bolzano apela a determinadas partes de los tratados de lógica. «La silogística entera ¿qué otra cosa es sino una teoría de ciertas relaciones que rigen entre las proposiciones y las verdades en sí? ¿Quién interpretaría todas las proposiciones que se encuentran en ella como si fuesen meras leyes del pensamiento, no para las verdades en sí? ¿Quién entendería el canon: «de dos premisas negativas no resulta ninguna conclusión» solamente así: de dos premisas semejantes nadie puede inferir nada, y

no también: de tales premisas en sí y por sí, nada se sigue?» (l. c., p. 63). Por último, se pretende que en la primera parte de la lógica, la lógica pura, se trata de las leyes del pensamiento válidas para todos los seres. Esto equivale a reconocer que dichas leyes son condiciones de la verdad misma. «Sabemos que cierta ley es una ley del pensamiento válido para todos los seres racionales..., sólo porque sabemos..., porque vemos con evidencia... que esta ley es una condición de toda verdad» (l. c., pp. 64 s.). Lúcido y consecuente con esta opinión sobre el objeto de la lógica, Bolzano hace fundamentos de la suya los conceptos de la proposición y la verdad en sí. He aquí, pues cómo explica estos conceptos. «Tal como yo, en la frase una proposición expresa, distingo manifiestamente la proposición misma de su expresión, de igual modo distingo, en la frase una proposición pensada, la proposición misma y el pensamiento de ella. Pues bien, aquello que es menester representarse necesariamente por la palabra proposición para poder hacer en común conmigo esta distinción, lo que se piensa por una proposición cuando se puede preguntar aun si alguien la ha expresado o no la ha expresado, la ha pensado o no la ha pensado, es justamente lo que yo llamo una proposición en sí... Con otras palabras: por una proposición en sí entiendo solamente la enunciación de que algo es o no es; lo mismo si esta enunciación es verdadera o falsa, si ha sido formulada en palabras por alguien o no formulada, e incluso pensada o no pensada en el espíritu» (l. c., p. 77). Este concepto se puede interpretar diciendo que la proposición en sí es lo que resta después de verificar una doble abstracción: la de las palabras en que se expresa la proposición y la del acto con que se la piensa. Lo que resta no puede ser sino el puro sentido de la proposición. Este residuo, al no existir en el espíritu de nadie, le parece a Bolzano desprovisto de toda existencia o realidad. Para él solamente las proposiciones pensadas tienen, en cuanto tales, realidad en el espíritu que las piensa. «Solamente la proposición pensada o afirmada, esto es, sólo el pensamiento de una proposición, e igualmente el juicio que contiene cierta proposición, tiene existencia en el espíritu del ser que piensa, el pensamiento o pronuncia el juicio; pero la proposición en sí, que constituye el contenido del pensamiento o del juicio, no es nada existente; de forma que sería tan absurdo decir que una proposición tiene una existencia eterna, como que ha surgido en cierto instante y ha cesado en otro» (l. c., p. 78). El concepto de la verdad en sí está subordinado al de la proposición en sí. «Todas las verdades en sí son una especie de proposiciones en sí». «Entiendo... por una verdad en sí toda proposición que enuncia algo tal como es, pero a la vez indeterminado si esta proposición ha sido realmente pensada y expresada por alguien o no». Por ende es aplicable a las verdades en sí lo dicho sobre las proposiciones en sí referente a su inexistencia o irrealidad. Las verdades en sí «no son algo que exista en algún lugar, o en algún tiempo, o de otro modo cualquiera como algo real». Las verdades conocidas o pensadas son las que «tienen en el espíritu de aquel ser que las conoce o piensa una existencia real en un tiempo determinado, es decir, una existencia como pensamientos que han empezado en un momento y han cesado en otro» (l. c., p. 112). Sobre los conceptos fundamentales de la proposición en sí y de la verdad en sí se articulan otros también importantes y cuyas definiciones acaban de dar idea exacta de los primeros. Tal, el de la representación en sí. «A quien ha comprendido debidamente lo que yo llamo una proposición en sí puedo hacerle comprensible de la mejor manera y más breve lo que significa para mí una representación en sí, diciéndole que es para mí todo aquello que puede presentarse como parte integrante de una proposición, sin que por sí solo constituya todavía ninguna proposición» (l. c., p. 216). La representación en sí debe distinguirse de la representación pensada —«tenida» se dice en otros lugares (l. c., pp. 215 y 216) y no se trata ciertamente de una «sinnstörende»* errata—, la cual coincide con lo que usualmente se entiende por representación en el sentido más general. «Tantas veces como

* «Que altera el sentido» (nde).

vemos, oímos, sentimos o percibimos algo por cualquier sentido externo o interno; tantas veces, como nos imaginamos o pensamos algo, sin juzgar sobre todo esto, ni afirmar nada de ello, se puede decir que nos representamos algo» (l. c., p. 217). La representación en sí y la representación pensada no son, pues, conceptos que estén entre sí en una relación paralela a la que entre sí guardan la proposición o la verdad en sí y la representación o la verdad pensada (l. c., p. 217). Las representaciones en sí comparten, por ende, los caracteres de las proposiciones en sí (l. c., pp. 237 s.) Con los conceptos anteriores se precisan los de juicio y conocimiento. «Todo juicio contiene una proposición» (l. c., p. 154). Pero «hay que hacer una esencial distinción entre el efectivo juzgar y el mero pensar o representar una proposición... El juzgar es una acción de nuestro espíritu que sigue a una mera consideración precedente de representaciones y es dependiente de ella» (l. c., p. 155). El juicio es el acto en que se afirma la proposición representada (l. c., p 154). «La proposición contenida en el juicio es, o no, conforme a la verdad, o conforme a ella; y en el primer caso se llama el juicio justo, en el segundo, no justo» (l. c., p. 154). Bolzano identifica el conocimiento con el juicio justo. «Entiendo por la palabra conocimiento todo juicio que contiene una proposición verdadera, o lo que significa lo mismo, es conforme a la verdad o justo» (l. c., p. 13). El juicio, y por ende el conocimiento, como actos, son reales. «Todo juicio es algo existente..., pero el juicio no tiene existencia por sí, sino sólo en el espíritu de algún ser» (l. c., pp. 154 s.). El pasaje siguiente es una clara síntesis de los conceptos reseñados: «Lo que representan las palabras escritas aquí: 'un triángulo equilátero', aunque no eran leídas ni entendidas por nadie, es una representación en sí; lo que por la vista de aquellos signos se produce en el espíritu de un lector que conoce su significación, es una representación subjetiva o pensada; lo que se expresa mediante las palabras 'un triángulo equilátero es equiángulo' aun cuando nadie las lea ni entienda, es una proposición en sí; lo que por la vista de ellas se produce en el espíritu de nuestro lector, es una proposición pensada o la representación subjetiva de una proposición; lo que, por último, hacen aquellos lectores que reconocen la verdad de esa proposición, al expresarla, sólo esto es un juicio» (l. c., p. 99). Como puede juzgarse por las citas anteriores para Bolzano los objetos de la lógica no son nada psíquico, sino que son puros sentidos o significaciones, sólo definibles lógicamente, esto es, por su estructura y relaciones lógicas; ajenas al tiempo y unas y autónomas frente a la pluralidad de los actos psíquicos que se refieren a ellas y de todos los objetos, aun los que lo son de su significación. Esta naturaleza es lo que quieren expresar el apéndice «en sí» y la calificación «objetivas» que Bolzano propone y emplea también como sustituto de aquél (Cf. sobre el «en sí», empero, l. c., p. 82, y sobre lo de «objetivas», p. 217). En cuanto a la negación de toda existencia o realidad a estos objetos, es claro que está fundada simplemente en tomar la existencia o la realidad en un sentido restrictivo y no en aquel más amplio en que todo tiene existencia o realidad en alguna forma. Ello le ha acarreado, empero, a Bolzano algunas objeciones, las cuales se desvanecen por lo mismo en cuanto se distinguen dentro de la existencia o la realidad en el sentido más amplio formas de existencia o realidad como la existencia o la realidad «ideal», que sería la propia de las proposiciones y verdades en sí, y la existencia o la realidad en el sentido estricto en que son reales las representaciones pensadas o tenidas o los juicios (Cf. M. Palágyi, *Kant und Bolzano*, Halle 1902). «Cuando reconozco una verdad en sí, esta verdad que he reconocido... tiene a la vez existencia y no la tiene. Como 'verdad en sí' no tiene existencia; como verdad pensada, sin embargo, es un fenómeno real en mi espíritu». «Como la 'verdad en sí', para ser conocida, habría tanto de no tener existencia como de tenerla, es, por consiguiente, incognoscible. Pues para ser conocida habría de pasar de la inexistencia a la existencia psíquica y afirmar tanto su inexistencia como su existencia psíquica» (pp. 17 y 23). A lo mismo contribuye la falta de una determinación y de una expresión rigurosas de la relación entre las proposiciones, verdades y representaciones en sí u objetivas y las pensadas, tenidas o subjetivas, de que aquéllas son la «materia» o «el contenido». Todos esos puntos son otros tantos en que

Husserl, recogiendo otras enseñanzas, las de su maestro Brentano, emprende rumbos muy distintos y llega a metas muy distantes de Bolzano —por lo menos en el desarrollo, ya que no en el fondo último de su concepción fundamental, pues el leibnizianismo de Bolzano no está en el fondo tan distante de la «metafísica espiritualista» de Husserl—. Cf. sobre esta metafísica de Husserl, T. Celms, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, traducción por J. Gaos, Madrid 1931. De todas suertes, en la concepción de la lógica pura y en la argumentación de la crítica del psicologismo las coincidencias de Husserl con Bolzano van todavía algo más allá de lo que cabe inferir por el contenido de esta nota» (Cf. por ejemplo, Bolzano, l. c., pp. 133 ss. y nuestra nota 48. Sobre Bolzano: H. Bergmann, *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos*, Halle 1909, y más recientemente, H. Fels, *Bernard Bolzano, sein Leben und sein Werk*, Leipzig 1929).

30. Sobre las dos clases de leyes, Cf. I. L., t. I, pp. 83 s., 20 s., 109, 111 ss., 158 s., 166 ss., 172, 184, 191 ss. Sobre los restantes puntos del parágrafo, Cf. Ib., pp. 32, 183 n., 36 s.; §§ 41 y 42, pp. 163 ss.

31. I. L., t. I, pp. 22, 80 ss.

32. I. L., t. I, pp. 54 s., 74 s., 174s.

33. Cf. pasajes citados en n. 18 a n. 24. Además, I. L., t. I, p. 134.

34. El hecho de que, como exponemos en la segunda parte de este trabajo, la demostración de la existencia del ser ideal por reducción al absurdo no se logre como tal demostración, es decir, no sea en realidad tal demostración, no puede significar, evidentemente, que la crítica del psicologismo por Husserl no se presente en forma como tal demostración. Si el método de Husserl es certero, lo es en cuanto se halla, pues, en oposición con esta demostración. De otra manera: en la crítica de Husserl se oponen la presunta «demostración» de la existencia del ser ideal y la efectiva «apelación» a este ser como sentido de las leyes lógicas para demostrar que las leyes lógicas no pueden ser leyes de hecho, sino que son leyes de..., objetos ideales. V. toda la segunda parte de nuestro trabajo y en especial n. 36.

35. Reunimos aquí los pasajes que se refieren a la relación entre la matemática y la lógica en I. L., t. I: Prólogo de la primera edición y pp. 55, 77, 79, 82 s., 87, 88, 165 n.; §§ 45 y 46, pp. 175 ss.; § 60, pp. 224 ss.; §§ 69 a 72, pp. 259ss.

36. Sobre la forma —en relación con nuestro parágrafo 34; cf. la n. correspondiente y la n. 5—, la finalidad y la significación de la crítica del psicologismo por Husserl y en general sobre el puesto de éste en la filosofía contemporánea, cf. J. Hessen, *Die philosophischen Strömungen der Gegenwart*, Munich y Kempten 1923 (p. 99: Husserl «trata de reducir *ad absurdum* el psicologismo, poniendo de manifiesto sus consecuencias, y demostrar positivamente que la lógica es una ciencia plenamente independiente, apriorística»). F. Heinemann, op., cit., (n. 2), (pp. 327 ss.: «El mundo contrario de Husserl es por ende el ancho frente de aquellos que disuelven el conocimiento de la esencia, en primera línea, pues, el positivismo, el cual... niega una verdad subsistente por sí como igualmente estructuras esenciales existentes en sí..., y finalmente las posiciones que destruyen la independencia del espíritu, rebajándolo a la vida psíquica, para las cuales acuña Husserl mismo la expresión «psicologismo»... La situación histórica trajo consigo que el matemático Husserl, al hacer un ensayo de explicar la matemática por medio de la investigación psicológica, descubriese la imposibilidad de esta empresa, comenzase por ende con una refutación del «psicologismo»... y mediante el primer tomo de sus *Investigaciones lógicas* produce un cambio decisivo en la situación filosófica. La tendencia negativa se ha hecho hoy inactual, pero de positiva significación fue el descubrimiento del dominio de investigación de la lógica pura como un dominio ideal... pónese aquí a la vista una región libre de toda existencia, individualidad, espacio y tiempo». N. Hartmann, *Ethik*, Berlín 1926 (p. 137: «Que el justo sentido de la lógica y más aún de la matemática, es otro; que aquí se trata de un sistema de leyes, dependencias y estructuras que sin duda rigen por su parte el pensar, pero que ni son productos del pensar, ni pueden ser menoscabadas en modo alguno por el pensar, es una evidencia que se ha recuperado desde hace largo tiempo hoy, en su

plena extensión, por medio de la crítica del psicologismo». Y a esto, en nota: «Del modo más contundente en la parte I de las *Investigaciones lógicas* de Husserl»). Muy especialmente A. Metzger, op. cit. (n. 2). V. n. LXV, pp. 179 ss., n. LXVIII, pp. 184 ss. —El relieve de Husserl es reconocido aun por quienes se hallan distantes de él en las ideas. Cf. p. ej., J. B. Rieffert, *Logik, Eine Kritik an der Geschichte ihrer Idee*. En el *Lehrbuch der Philosophie herausgegeben von Max Dessoir. Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlín 1925 (p. 286: «Entre los más modernos [lógicos] es Husserl el más influyente»)—. Trabajos especialmente dedicados a la exposición y crítica de la crítica del psicologismo en toda su significación no conocemos ninguno. Los pertenecientes a la polémica psicologista —v. n. 2— no podían serlo, manifiestamente. El artículo de V. Delbos a que hacen referencia G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, París 1930, p. 28, y E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, París 1930, p. 5, que no nos ha sido asequible en el número de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de 1911, en que según estas referencias fue publicado, suponemos, fundándonos en estas referencias, que es el mismo recogido en el volumen publicado por Ch. Andler, *La philosophie allemande au XIXe siècle*, París 1912, pp. 101 ss. Este artículo es una reseña del tomo I de las *Investigaciones lógicas*, por ende, muy principalmente de la crítica del psicologismo. Pero no es en realidad más que un resumen certero de las consideraciones de Husserl, las cuales va siguiendo fielmente. Nuestro trabajo nos fue sugerido a principios del año 1927 por los profesores Morente y Zubiri. La exposición de la crítica de Husserl que constituye la primera parte se remonta en el modo de entender y presentar esta crítica a la labor realizada desde aquella fecha hasta mayo del siguiente año; la forma actual, con la rigurosa unidad explicada en la n. 5, a una labor posterior, terminada a fines del año 1930 (en el número de enero-febrero de 1931 de la revista *Universidad* fue publicada la primera parte en su forma actual). Esta segunda parte de nuestro trabajo, la crítica de la crítica de Husserl, estaba esbozada al publicar a principios de 1931 la primera parte, como prueban los cuatro parágrafos preliminares; pero la forma en que aparece aquí es resultado de una labor dilatada hasta el final de 1932. Estos datos ayudarán a juzgar sobre lo que nuestro trabajo debe y no debe a los citados en él. En general, los autores señalan cómo de la crítica del psicologismo pasó Husserl a la fenomenología. Los más, la naturalidad de tal paso en cuanto al aspecto factor eidético de ésta. Levinas, op. cit., pp. 143 ss., especialmente 148 ss., encuentra ya en la crítica del psicologismo también el otro aspecto o factor de la fenomenología, el que se refiere a la conciencia —a la «vida», como dice, viendo a todo Husserl desde Heidegger, conforme a las declaraciones preliminares sobre su método (v. p. 14)—. Pero ninguno ha subrayado expresamente hasta qué punto la argumentación de Husserl, en apariencia tan concluyente y de hecho tan decisiva, no es, ni lo uno, ni lo otro, sino ella misma tan íntimamente problemática como toda la filosofía, justamente por suponer los problemas (que no soluciones) más lejanos y más profundos de la fenomenología y de la filosofía actual —de la filosofía en general—. En cuanto a algún autor que sostiene todavía la posición positivista expresamente frente a la crítica de Husserl, como M. Schlick en el capítulo entero de su *Allgemeine Erkenntnislehre*[2], Berlín 1925, dedicado a «La relación de lo psicológico con lo lógico», pp. 124 a 135, se limita a mostrar que la solución idealista no es tal solución y a exponer cómo por medio del momento de la discreción que entra en la continuidad de los procesos intuitivos se aclara satisfactoriamente dicha relación y más en particular el problema de la realización de las relaciones lógicas por medio de procesos psíquicos, que es el problema de las leyes a que obedece aquella máquina de calcular puesta como ejemplo convincente por Husserl (35).

37. En las proposiciones enumeradas se distinguen las dos partes de la crítica de Husserl, que pueden sin embargo considerarse como una refutación del psicologismo por medio de un solo argumento de reducción al absurdo (12, 34). Pero aquí invertimos el orden entre ambas partes, porque conviene a la progresión de nuestra crítica. Ello no es sin que la parte formada por las proposiciones (a) - (e), que consiste en hacer ver que la verdad es como piden

las consecuencias absurdas, esto es, lo contrario de la tesis de que se derivan estas consecuencias, aparezca, más que como la segunda parte de aquel solo argumento, como un argumento independiente, lo cual no deja de suceder en la exposición de Husserl, cuya vivacidad apareja cierta fluctuación (n. 5).

39. Podría hablarse de un psicologismo psicológico, que consistiría en reducir todas las leyes del cuerpo tradicional de la psicología a leyes psicológicas, de hechos; su refutación resulta previa a la del psicologismo lógico. F. Brentano, *Psicología*, traducción por J. Gaos, Madrid 1926, contiene «los dos famosos capítulos de su *Psicología* que más fértil influjo han tenido» (p. 10; la nota preliminar a que pertenecen estas palabras no es del traductor; el estilo delata como autor a D. José Ortega y Gasset). El principio a que nos referimos en el texto se encuentra en este volumen, pp. 15 ss., utilizado para establecer la distinción entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos. En las I. L., t. III, pp. 152 s. y 205 ss., hasta el final de la Investigación, estudia Husserl este principio, también en relación con la definición de los fenómenos psíquicos como vivencias intencionales, que es el asunto de la Investigación. La caracterización que nosotros hacemos del principio en el texto se halla inspirada en lo que Husserl dice en general de las leyes ideales en las I. L., t. I (v. n. 30), y en particular del principio en el t. III, p. 206, y en la doctrina de Brentano acerca de la «psicognosia» o «psicología descriptiva». Cf. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, edición por O. Kraus, tomo I Philosophische Bibliothek, 192, Leipzig 1924, pp. XVII ss. El mismo, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, edición por O. Kraus (Philosophische Bibliothek, 55), Leipzig 1921, pp. X, 44 s. (n. 21), 60 s. (n. 39). Sobre Brentano, la «Einleitung des Herausgebers» a la edición de la *Psychologie* acabada de citar, pp. XVII-XCVII, publicada también aparte: O. Kraus, *Brentanos Stellung zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie*, Leipzig 1924,y O. Kraus, *Franz Brentano*, Munich 1919 (con interesantes «recuerdos de Brentano» de Stumpf y Husserl).

41. El ejemplo de la ley de asociación nos fue sugerido por I. L., t. I, pp. 76 ss. La caracterización que de ella hacemos en el texto se halla inspirada en lo que Husserl dice en general de las leyes de los hechos psíquicos en I. L., t. I (v. n. 30). La formulación que le damos lo está a su vez en esta caracterización y en J. Lindworsky, *Theoretische Psychologie im Umriss*, Leipzig 1926, p. 57. «La ley fundamental de la reproducción de representaciones dice: un contenido que fue una vez parte de un contenido total tiene la tendencia a producir el contenido total anterior». «Tendencia» es la expresión «vaga» —cf. I. L., t. I, p. 76— para la relación numérica de frecuencia en el curso de la naturaleza que no ha caído dentro del campo de la observación. Cf. 43.

42. Los tomos de las I. L. a que se refiere el texto son los de la edición original, de los cuales el segundo está dividido en dos volúmenes. Los tomos segundo y tercero de la traducción española corresponden al primero de estos dos volúmenes. La cita exacta de las *Ideas* quedó hecha en la n. 2. En cuanto a la suposición final del parágrafo, por lo que sabemos acerca de la evolución del pensamiento de Husserl podemos agregar que, como al dar éste en 1896 las dos series de lecciones de que «los prolegómenos a la lógica pura son en su contenido esencial una mera adaptación», e incluso al publicar en 1900 la primera edición de las *Investigaciones*, no había descubierto aún la distinción entre la psicología y la fenomenología, sino que consideraba ésta como psicología descriptiva, lo más probable es que en un primer momento no hubiese reparado en ninguna dualidad de leyes dentro del cuerpo de la psicología; pues de haber reparado en ella dentro de la etapa en que unas y otras eran para él psicología, parece que hubiera debido de advertir que no todas las leyes de la psicología eran de la misma naturaleza y que la lógica podría fundarse en algunas de ellas. Cf. I. L., t. I, pp. 16 s.

43. Sobre el concepto de «fundamentación» en el principio cf. I. L., t. III, p. 184, n. 1. Su definición en general se halla ib., pp. 44 s. Sobre el mismo concepto en la definición del de esencia y sobre el otro concepto definitorio de éste de esencia cf. Metzger, op. cit., n. LXVIII, pp. 189 ss. Metzger no se refiere expresamente al concepto de «fundamentación» definido l. c. por Husserl, pero basta para asegurar la referencia el ejemplo del color y la extensión. Cf. Husserl,

l. c., Investigación III. «Sobre la teoría de los todos y las partes», passim, y Metzger l. c., p. 192. Sobre el concepto de esencia cf. también, Heinemann, op. cit. (n. 36), p. 343. Un resumen de las opuestas características del hecho y la esencia en forma de cuadro se encuentra en Celms, op. cit. (n. 29), p. 28. De Husserl mismo cf. I. L., t. II, Investigación II, «La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción», en especial el capítulo I, pp. 115 ss., como etapa hacia *Ideen*, especialmente § 2, pp. 8 ss.

44. El concepto de la fenomenología como ciencia eidética descriptiva de los fenómenos —psíquicos— puros, fundada en la doble reducción, fenomenológica y eidética —que en cuanto a los objetos a que se aplica, es mas bien múltiple— no se encuentra plena y sistemáticamente expuesta por Husserl hasta las *Ideen*.

45. En la fenomenología hay dos elementos o factores, uno eidético y otro psicológico, que han sido diversamente acentuados y armonizados. El tomo I de las *Investigaciones lógicas*, las cuatro primeras de éstas —principalmente la segunda y tercera— y el capítulo de las *Ideen* sobre «Tatsache und Wesen», favorecieron la interpretación de la fenomenología como ciencia universal y fundamental de las esencias, como ontología eidética, que es como llegó Scheler a identificarla con la «prima filosofía», como ha sido desarrollada por el trabajo efectivo de muchos epígonos y como en general se la ha divulgado y combatido. Cf. Scheler, l. c. (n. 2) y *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929, pp. 6 ss.; Heinemann, op. cit., (n. 5), p. 339; Metzger, l. c. (n. 5), LXVIII, p. 195; A. Messer, *La filosofía actual*, traducción por J. Xirau, Madrid 1925, p. 134; A, Müller, *Introducción a la filosofía*, traducción por J. Gaos, Madrid 1931, pp. 104 s.; Schlick, l. c. (n. 36); J. Geyser, *Erkenntnistheorie*, Münster 1922, pp. 40 ss. Pero las dos últimas *Investigaciones lógicas* y el cuerpo de las *Ideen* acentúan mucho más enérgicamente el otro elemento o factor de la fenomenología, de tal suerte que si la fenomenología puede seguir teniendo los caracteres de la universalidad y la fundamentalidad, es merced a la concepción de la conciencia pura como el ser absoluto. Cf. *Ideen*, pp. 91 ss., 106 ss., y sobre este idealismo de Husserl, Celms, op. cit. (n. 28). A esta concepción se atienen todavía más estrictamente las últimas publicaciones de Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, Halle 1929, y *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, traduit par G. Pfeiffer et E. Levinas, París 1931, y a ella más que al elemento eidético, puede decirse abandonado, responde la última etapa de la fenomenología, representada por M. Heidegger, l. c. (n. 2), de suerte que puede advertirse una como reacción conjunta de Husserl y Heidegger contra Scheler. Cf. n. 49. Sobre los actos intencionales y sus objetos cf. I. L., t. III. Investigación quinta, que recoge y desarrolla el fecundo germen sembrado por Brentano. *Psicología* (n. 39) y a la que nos atenemos en el texto, y como una etapa ulterior del tema *Ideen*, desde la p. 167.

46. Sobre la relación entre significaciones y esencias, lógica y fenomenología v. n. 5. En una dependencia mayor o menor de Husserl ha sido expuesta la lógica por B. W. Switalski, *Vom Denken und Erkennen*. Munich y Kepten 1924, principalmente pp. 11-23: «Grundzüge einer reinen Logik»; O. Külpe, *Vorlesungen über Logik*, Leipzig 1923; A. Pfänder, *Lógica*, traducción por J. P. Bances, Madrid 1929; M. Honecker, *Logik*, Berlín y Bonn 1927. Es curioso comparar la breve exposición de Switalski, que se remonta al año 1913, en su dependencia exclusiva de la idea de la lógica pura expuesta en las *Investigaciones lógicas*, con la exposición de Pfänder, en que influye la distinción ya hecha entre la lógica y la fenomenología. Külpe depende mucho directamente de Bolzano, y Honecker, sobre depender de la fenomenología, en particular de Pfänder, depende de la escuela austríaca (Meinong-Höfler).

47. Sobre la demostración directa e indirecta cf. n. 37. Que el único sentido posible del problema de la definición del ser es el problema de la forma del ser por excelencia, y el de éste el de la forma del ser necesario, debiendo plantearse el problema de la necesidad o la contingencia por respecto a cada una de las formas del ser, es cosa que nos parece justificada por la historia toda y el contenido efectivo de la ontología hasta Heidegger. La distinción entre el escepticismo como teoría y como posición, entre el escepticismo y el escéptico, depende en

su posibilidad, naturalmente, de la existencia o inexistencia mismas del ser ideal. Es a este respecto interesante la refutación del escepticismo que lleva a cabo Bolzano en su *Wissenschaftslehre*, t. I. «Como no sería imposible que algunos de mis lectores dudasen incluso de que haya verdades en sí, o al menos de que los hombres tengamos una facultad de conocer semejantes verdades objetivas, no será superfluo... mostrar que hay verdades en sí y que también nosotros, los hombres, tenemos la facultad de conocer al menos algunas de ellas» (pp. 58 s.). La demostración se desenvuelve en dos fases. En la primera se demuestra que hay verdades en sí; en la segunda, que hay un conocimiento subjetivo de las mismas. La primera fase prueba primero que hay una verdad en sí, y sobre la base de esta afirmación lograda, que hay infinitas verdades en sí. La primera prueba se logra mediante este silogismo: todas las proposiciones son falsas —«todas las proposiciones son falsas» es una proposición— luego es falso que «todas las proposiciones son falsas». Pero si esto es falso, ha de haber por lo menos una proposición verdadera (p. 145). En esto se funda la segunda prueba, que procede contra el supuesto o afirmación de que no hay sino una proposición verdadera, y que se desenvuelve de la manera siguiente: no hay más que una proposición verdadera, designémosla por «A es B» —«no hay más que una proposición verdadera», «A es B» es una proposición distinta de la proposición «A es B»— luego hay por lo menos dos proposiciones verdaderas. Tomando ambas se puede repetir la prueba de un modo análogo. En general, si se dice que no hay más que *n* proposiciones verdaderas, como esta proposición no puede ser ninguna de las *n* proposiciones, hay *n* + 1 proposiciones verdaderas. En conclusión, hay infinitas proposiciones verdaderas (pp. 146 s.). La segunda fase comprende dos pruebas paralelas a las anteriores. Se trata ahora de convencer al escéptico «perfecto» o «total» de que posee la facultad de conocer verdades, o lo que es igual, de hacerle pronunciar un juicio. El escéptico acabado o total es el individuo que se abstiene de pronunciar todo juicio; cuyo estado mental se reduce, pues, a las representaciones, entre ellas a las de las proposiciones. Como, pues, su estado consiste íntima y realmente en abstenerse del juicio, pero no en carecer de representaciones, el procedimiento más idóneo para hacerle pronunciar un juicio, es preguntarle si tiene representaciones, ya que no podrá dejar de reconocer que las tiene, confiéselo o no. Y esto es suficiente. Pues se trata de convencerle, y no de obligarle a confesión. Convicto así de que conoce por lo menos una verdad —que tiene representaciones— se le prueba que conoce infinitas, por un procedimiento análogo al que sirvió para establecer que hay infinitas verdades (pp. 74 s., 170 ss.). Que la refutación del escepticismo sólo es concluyente supuesto el ser ideal es cosa que se desprende bien de esta refutación —sobre todo de los esfuerzos y prevenciones hechos por Bolzano para asegurarla contra dificultades y reparos— y que se encuentra expresa en Husserl, I. L., t. I., p. 127. Sobre la dialéctica histórica de la filosofía, v. n. 50.

49. En referencia a todo el pensamiento de Husserl se siente la tentación de hablar de círculo o petición de principio. Cf. Rieffert, l. c. (n. 36), p. 247 y Schlick, l. c. (n. 36), p. 135.

50. En apoyo de la implicación de la posición definitiva de Husserl en la crítica del psicologismo cf. Levinas, op. cit. (n. 36), pp. 148 ss. Sobre el «ningún idealismo subjetivo» cf. *Ideen*, pp. 106 ss. Sobre la relación de Husserl al idealismo objetivo, ib., 40 ss. Sobre el problema de la filosofía actual cf. las obras de Heidegger, Heinemann, Gurvitch, Metzger y Levinas repetidamente citadas. Acabemos indicando que la crítica del psicologismo por Husserl podría tomarse como pretexto para estudiar estos problemas: con referencia a la restauración de la metafísica, aludida en nuestros parágrafos preliminares (1. 4), su restauración en forma de meros «problemas», que es lo que tiende a mostrar nuestro trabajo; la esencial y perenne «problematicidad» —en este sentido— de la filosofía y con ello su esencial «historicidad»; si la razón de ello no se encontrará en la esencia de la filosofía como labor cuya operación «radical» sea la de la «inventiva» ontología y en que la esencia de esta operación lleve a su vez a confundir la simple heurística problemática con la fundamentación lógica. Pero ya sólo el enunciar todo esto aquí parece demasía y presunción...